Francisco Varela

ETICA Y ACCION

DOLMEN
ENSAYO

N° de Inscripción : 93222
© Francisco J. Varela G.

This book comes of the cooperation between Edizioni Laterza and Sigma Tau Foundation in the «Lezioni Italiane» Series.

DOLMEN EDICIONES S.A.
Cirujano Guzmán 194, Providencia, Santiago

Derechos exclusivos reservados para todos los países

Esta edición se terminó de imprimir en junio
de 1996 en Imprenta Andros, Santa Elena 1955, Santiago.

Traducido del original en inglés por
Cristóbal Santa Cruz
y corregido y revisado por el autor

Dirección : Jaime Cordero
Composición : José Manuel Ferrer
Grabado cubierta : Felipe Barrales Momberg

I.S.B.N : 956 - 201 - 281 - 6

IMPRESO EN CHILE/PRINTED IN CHILE

ADVERTENCIA
ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES

QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras" ,

—Thomas Jefferson

sin egoismo

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 180

FRANCISCO J. VARELA G.

ETICA Y ACCION

Conferencias Italianas
dictadas en la Universidad de Bolonia
16-18 de diciembre, 1991

DOLMEN EDICIONES

INDICE

Prefacio 7

Primera Conferencia: *Know-how* y *Know-what*

1.1. Planteamiento del problema 9
1.2. Acción inmediata en las ciencias cognitivas 13

1.2.1 Nuevas formas para viejos problemas 13
1.2.2 Micro-mundos y micro-identidades 15
1.2.3 El conocimiento enacción 17
1.2.4 De los esquemas sensori-motores a las habilidades cognitivas 21

1.3. El *know-how* y el *know-what* reexaminados 23

Segunda Conferencia: La Maestría Etica

2.1. El experto en ética 27
2.2. El enfoque de las tradiciones de sabiduría 29
2.3. La clave pragmática para la maestría ética 36
2.4. Acerca del yo cognitivo des-unido 39

Tercera Conferencia: La Vacuidad Encarnada

3.1. Más acerca del yo des-unido y los agentes cognitivos 45
3.2. Propiedades emergentes y yo virtual 53
3.3. El yo como persona virtual 61
3.4. Pragmática del yo virtual 64

3.4.1 Proposición principal 64
3.4.2 Lecciones provenientes del psicoanálisis 65
3.4.3 Lecciones de las tradiciones de sabiduría 67

Apéndice 77

Un comentario acerca de las prácticas de transformación 77

1. La tradición fenomenológica 77
2. Una pragmática no occidental 85
3. La meditación sentada como un «paréntesis radical» 87
4. Meditación en posición sentada y reflexión 93
5. Pragmática humana y ciencia 99

PREFACIO

La invitación para dictar estas conferencias incluía el pedido formal de que incursionara en el terreno del pensamiento ético. La sorpresa inicial que me causara este pedido cedió ante la comprobación de cuán tentadora, en realidad, me resultaba. Era la ocasión perfecta para dar a conocer todo un espectro de ideas e indagaciones personales que venía desarrollando.

Una advertencia para el lector: abordaré el tema en el estilo que considero más fructífero como ecología filosófica para el mundo de hoy, así como hiciera en mi reciente libro, *The Embodied Mind*[1].Este estilo es fruto del entrelazamiento de dos corrientes distintas: por un lado, se inspira en el trabajo científico como punto de referencia necesario para la reflexión filosófica; por otro, busca expandir el horizonte filosófico para incluir la tradición no occidental. Aun así, la ética constituye un terreno nuevo para mí, y lo que aquí expongo debe tomarse como una aventura más que otra cosa. ("Donde los ángeles temen aventurarse... sólo los necios osan penetrar"). Me atrevo a adoptar esta postura frente a la ética porque creo firmemente que para nuestro confuso mundo moderno resulta esencial cultivarla dentro de un marco no moralista.

Agradezco en primer lugar a la Fondazione Sigma Tau y a Laterza Edizione por hacer posible estas conferencias

[1] F. Varela, E. Thompson y E. Rosch (1991), *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, MIT Press, Cambridge (traducción española, Gedisa, Barcelona, 1993).

italianas. Mis agradecimientos a Lorena Preta y a Pino Donghi por el honor de haberme incluido entre los primeros conferencistas. Deseo sinceramente que lo que haya de valor en lo que tengo que decir ayude a promover el visionario trabajo cultural que ya han desarrollado y que ojalá sigan desarrollando. Agradezco también a la Universidad de Bolonia y al Profesor Paolo Fabbri por acoger este evento. Mis agradecimientos finales a la numerosa, fiel y eminentemente joven audiencia en Bolonia que hizo de ésta una experiencia especialmente gratificante.

Por último, pero ciertamente no menos importante, mis eternos agradecimientos a mis profesores éticos Chögyam Trungpa y Tulku Urgyen quienes, no solamente hablan del tema, sino que lo manifiestan.

PRIMERA CONFERENCIA

Know-how y *Know-what*

1.1 Planteamiento del problema

Mi planteamiento inicial es que la ética se aproxima más a la sabiduría que a la razón, más al conocimiento de lo que es **ser** bueno que a un **juicio** correcto en una situación dada. Otras personas comparten esta preocupación, ya que al parecer el foco de atención se ha desplazado de los temas meta-éticos a un debate mucho más vigoroso entre aquellos que exigen una moral crítica independiente, fundada en principios que nos indican lo que es correcto, y aquellos que plantean una ética fundada en un compromiso activo desde una tradición que identifica lo bueno.

Esto aparece como un replanteamiento de la oposición clásica entre *Moralität* vs. *Sittlichkeit*. Por un lado, hoy tenemos entre los representantes de la tradición kantiana del juicio moral a eminentes pensadores como Jürgen Habermas o John Rawls. Por el otro, derivando de Hegel, tenemos a filósofos como Charles Taylor, quien expresa claramente la posición contraria en su obra reciente *Sources of Self*.

> *"Gran parte de la filosofía moral contemporánea, sobre todo, pero no sólo en el mundo angloparlante, ha enfocado la moral en forma tan estrecha que algunas de las co-*

nexiones vitales que quiero establecer resultan incomprensibles en esos términos. Esta filosofía moral ha centrado su atención en lo que es correcto hacer más que en lo que es bueno ser, en definir el contenido de la obligación más que la naturaleza de la buena vida; y no ha dejado un espacio conceptual para la noción del bien como objeto de nuestra devoción o... como el privilegiado foco de atención o de voluntad"[2].

Si bien haré uso abundante de las contribuciones recientes de la fenomenología y del pragmatismo, me han parecido igualmente interesantes las enormes contribuciones a las percepciones sobre lo que es bueno ser provenientes de lo que quisiera denominar la tríada de las **tradiciones de sabiduría**: confucionismo, taoísmo, budismo. Uno de los ingredientes importantes de estas conferencias es el esfuerzo por destacar estas contribuciones no occidentales para lograr de este modo una visión comparada de la experiencia ética. Más adelante me referiré en profundidad sobre este tema.

Como primera aproximación, permítanme decir que la persona sabia (o virtuosa) **es aquella que sabe lo que es bueno y que espontáneamente lo realiza**. Quisiera examinar críticamente esta inmediatez de la percepción-acción y contrastarla con la postura frente al comportamiento ético que comienza investigando el contenido intencional y se centra de este modo en la racionalidad de los juicios morales.

Sin embargo, esta importante distinción ha sido dejada de lado, no sólo por los seguidores filosóficos y científicos del linaje Kant-Husserl, sino incluso por personas que centraron sus preocupaciones en diversos aspectos del aprendizaje y de la conducta. Por ejemplo, nada menos que J. Piaget, en *El juicio moral en el niño,* comienza diciendo que:

"Lo que nos proponemos investigar es el juicio moral, no la conducta moral (p. vii)"

---

[2] Charles Taylor, *Sources of the Self: The making of the modern identity,* Harvard University Press, Cambridge, 1989, p. 3.

sólo para concluir que:

> *"La lógica es la moral del pensamiento del mismo modo que la moral es la lógica de la acción... La razón pura es el árbitro, tanto de la reflexión teórica como de la práctica diaria" (p. 404).*[3]

Pero cabe interrogarse: ¿por qué habríamos de relacionar la conducta ética con el juicio? La respuesta de muchas personas a esta pregunta expresa la perspectiva occidental sobre el problema, no lo que hacen en la vida cotidiana. Este es un punto crucial. Tomemos, por ejemplo, un día normal en la calle.

Voy caminando despreocupadamente, pensando en lo que voy a decir en la reunión, escucho el impacto de un choque e inmediatamente me acerco al lugar del accidente para ver si puedo ayudar. O llego a la oficina y, percibiendo el malestar de la secretaria en relación a cierto tema, desvío la conversación con un comentario humorístico. Actos como éstos no nacen del juicio y del razonamiento, sino de una **respuesta inmediata**[4] frente a aquello que enfrentamos. Sólo podemos decir que hicimos lo que hicimos porque la situación nos movió a hacerlo. Sin embargo, estos actos son de naturaleza propiamente ética. De hecho, representan el tipo más común de conducta ética que manifestamos en nuestra vida normal y cotidiana.

Sin embargo, la tendencia es contrastar estas formas más llanas de ser ético con la situación en que uno tiene la experiencia de un "yo" que es agente de una acción deliberada nacida de la voluntad. Por ejemplo, leo el periódico y tomando conciencia de los devastadores efectos de la guerra civil en Yugoslavia, llamo a un amigo para contribuir a una campaña de ayuda a las víctimas. O bien, preocupado por las dificultades que enfrenta mi hijo, después de consi-

---

[3] Jean Piaget, *The Moral Judgement of the Child*, Free Press, III, 1935, citado en Dreyfus, 1991 (ver nota 5).

[4] "Immediate coping" en el original. Hemos traducido como respuesta o acción inmediata según el contexto.

derar qué hacer, decido solemnemente estar más presente en sus tareas escolares. En este tipo de conducta sentimos que los actos son **nuestros**. Podemos dar una justificación ya que esperamos obtener ciertos fines. Y si se nos pidiera que explicáramos nuestros actos, no tendríamos ningún problema en hacerlo, ya que se trataría simplemente de atribuir el acto a los fines nobles que perseguimos.

Está claro que un aspecto de nuestra conducta moral y ética proviene de juicios y de justificaciones de esta índole. Lo que postulo es que no podemos y no debemos dejar de lado la primera y más frecuente forma de conducta ética como si se tratara de un acto meramente "reflejo". ¿Por qué no comenzar con aquello que es más frecuente y ver adónde nos lleva? Lo que deseo es subrayar la diferencia entre **saber cómo** (*know-how*) y **saber qué** (*know-what*), la diferencia entre la habilidad o respuesta espontánea (*savoir-faire*) y el conocimiento intencional o el juicio racional.[5]

Hemos planteado de este modo los dos principales temas interdependientes que deseo abordar en estas conferencias;

1. ¿Cómo se puede comprender mejor el *know-how* ético?
2. ¿Cómo florece y se desarrolla en los seres humanos?

---

[5] La inspiración para esta observación crucial proviene de mis ideas acerca del papel central que desempeña la coordinación sensorimotriz en la cognición (Cf. F. Varela, *Conocer: las ciencias cognitivas*, Gedisa, Barcelona, 1991, y H. Maturana y F. Varela, *El Arbol del Conocimiento*, Ed. Universitaria, Santiago, Segunda edición 1992, y de mi propia experiencia en las tradiciones de sabiduría descritas más abajo. Sin embargo, debo mucho al trabajo reciente de Hubert Dreyfus acerca de la fenomenología de las habilidades y su importancia ética. Ver H. Dreyfus y S. Dreyfus, «What is morality? A phenomenological account of the development of ethical expertise», en: D. Rassmussen (Ed.), *Universalism versus Communitarianism*, Cambridge: MIT Press, 1990, y «Towards a phenomenology of ethical competence», en J. Ogilvy (Ed.) *Revisioning Philosophy*, SUNY Press, New York, 1991. En lo que sigue me inspiro fuertemente en estos escritos para algunas citas filósoficas claves escogidas por Dreyfus.

1.2 Acción inmediata en las ciencias cognitivas

Para aproximarnos al primer problema necesitamos examinar cómo se manifiesta esta deficiencia para comprender la acción inmediata en las ciencias consagradas al estudio de la mente y del conocimiento: las ciencias cognitivas que ahora abordamos.

1.2.1. Nuevas formas para viejos problemas

"Racionalista", "cartesiana" u "objetivista": estos son algunos de los términos que se utilizan hoy en día para caracterizar la tradición dominante en la que hemos crecido. Sin embargo, cuando se trata de re-formular el conocimiento y la cognición, considero que el término que mejor se adecua a nuestra tradición es **abstracta**: no hay palabra que caracterice mejor a las unidades de conocimiento que han sido consideradas más «naturales». La tendencia a abrirnos paso hasta la atmósfera pura de lo general y de lo formal, de lo lógico y lo bien definido, de lo representado y lo planificado, es lo que le confiere su sello característico a nuestro mundo occidental.

Lo que quisiera destacar en esta sección es que existen fuertes indicaciones de que el conjunto de ciencias que tratan del conocimiento y de la cognición —las ciencias cognitivas— lentamente ha ido cobrando conciencia de que las cosas han sido planteadas al revés y han comenzado un radical viraje paradigmático o epistémico. El núcleo de esta visión emergente es la convicción de que las verdaderas unidades de conocimiento son de naturaleza eminentemente **concreta**, incorporadas, encarnadas, vividas; que el conocimiento se refiere a una situacionalidad; y que lo que caracteriza al conocimiento —su historicidad y su contexto— no es un "ruido" que oscurece la pureza de un esquema que ha de ser captado en su verdadera esencia, una configuración abstracta. Lo concreto no es un paso hacia otra cosa. Es cómo llegamos y dónde permanecemos.

Tal vez lo que mejor nos permita ilustrar esta tendencia es recordar la transformación gradual de las ideas en el campo eminentemente pragmático de la inteligencia artificial (IA). Durante sus tres primeras décadas de desarrollo (1950-

1980), la investigación se basó enteramente en un paradigma **computacionalista**, según el cual el conocimiento opera de acuerdo a reglas de tipo lógico en la manipulación simbólica, idea que encuentra toda su expresión en los modernos sistemas digitales. Inicialmente los esfuerzos se orientaron a la resolución de problemas de índole general, tales como la traducción natural del lenguaje o la creación de un «aparato para la resolución general de problemas». Estos intentos, mediante los cuales se buscaba igualar la inteligencia de un experto altamente capacitado, fueron considerados formas de abordar los interesantes y complejos problemas de la cognición. A medida que iban fracasando estos intentos, la única forma de lograr algún adelanto fue introducir pretensiones más modestas, ya que las tareas más sencillas, incluso aquellas realizadas por pequeños insectos, eran sencillamente imposibles de llevar a cabo con una estrategia computacional. A este período inicial siguió la creciente convicción de que la clave del éxito en materia de Inteligencia Artificial radicaba en comprender realmente lo que significa la encarnación situacional de los actos sencillos[6].

De hecho, a lo largo de estos años hubo numerosas líneas de trabajo que se mantenían fieles a la intuición de que es necesario entender la cognición en términos de cómo surge el significado de la totalidad autónoma que constituye el organismo. Nuevamente tomamos a Jean Piaget como ejemplo, ya que proporcionó la clave esencial para transformar esta intuición en investigación: estudiar la constitución de un objeto perceptual enraizado en la ontogenia. Estudiar cómo los niños moldean su mundo a través de la actividad sensori-motriz. El gran aporte de Piaget es que la cognición —incluso en lo que aparece como sus altos niveles de expresión— está enraizada en la actividad concreta del organismo total, es decir, en el acoplamiento sensori-motriz. El mundo no es algo que nos haya sido entregado:

---

[6] Para una colección reciente de escritos que tratan explícitamente acerca de esta crítica, ver L. Steel and R. Brooks (Eds.), LEA, N. Jersey, 1994, y mi propia contribución en el libro.

es algo que emerge a partir de cómo nos movemos, tocamos, respiramos y comemos. Esto es lo que denomino la **cognición como enacción**, ya que la acción connota el producir por medio de una manipulación concreta. Desarrollaré esta idea más adelante.

1.2.2 Micro-mundos y micro-identidades

Estoy caminando por la calle, yendo a reunirme con alguien. La jornada está a punto de concluir y mi mente no está ocupada en nada muy especial. Me encuentro relajado, en lo que podríamos llamar la disposición de una persona que da un paseo. Introduzco la mano en el bolsillo y de pronto descubro que mi billetera no se encuentra en su lugar habitual. Quiebre: me detengo, mi estado mental es confuso, mi tonalidad emocional cambia. Antes de que me percate de ello, surge un mundo diferente. Intuyo claramente que dejé mi billetera en la tienda donde acabo de comprar un paquete de cigarrillos. Ahora mi estado anímico se transforma en preocupación por la pérdida de documentos y de dinero, la disposición a la acción es regresar rápidamente a la tienda. Presto poca atención a los árboles que me rodean y a las personas que pasan. Toda mi atención está centrada en perder el menor tiempo posible.

Situaciones como ésta constituyen la trama de nuestras vidas, e incluyen los hechos más comunes, como el recién descrito, así como las situaciones éticas que evoqué anteriormente. **Siempre** operamos en la inmediatez de una situación dada. Nuestro mundo vivido está tan a la mano que no tenemos un control acerca de lo que es y de cómo lo habitamos. Cuando nos sentamos a la mesa para comer, el complejo *know-how* que implica el manejo de los utensilios, las posturas corporales y las pausas en la conversación están todos presentes sin que exista deliberación. Podríamos decir que nuestro yo-almorzando es transparente[7]. Pero ter-

[7] La noción de transparencia ha sido ampliamente desarrollada en un manuscrito de F. Flores y M. Graves que no ha sido aún publicado, (Logonet, Berkeley, 1990). Agradezco a Fernando Flores por permitirme leer este trabajo en curso. Mis propias ideas se han beneficiado de su lectura.

minamos de almorzar, regresamos a la oficina y habitamos una nueva disposición con un modo diferente de hablar, un tono postural diferente y diferentes evaluaciones.

Tenemos una disposición a la acción propia de cada situación específica que vivimos. Nuevas formas de conducta y las transiciones y puntuaciones que las separan corresponden a minirupturas que experimentamos continuamente. Hay ocasiones en que las rupturas no son tan "mini", sino más bien macroscópicas, como cuando vivimos un peligro repentino.

Me referiré a esta disposición a la acción como **micro-identidades** y sus correspondientes **micro-mundos**. De este modo, la forma **como** nos presentamos no puede disociarse de la forma en que las cosas y los demás se presentan **ante** nosotros. Aquí podríamos incursionar un poco en la fenomenología e identificar algunos de los micro-mundos típicos en que nos movemos en un día normal. No se trata, sin embargo, de catalogarlos, sino de reconocer su **recurrencia**: ser capaz de una acción efectiva es, en un sentido importante, la forma en que encarnamos un conjunto de transiciones recurrentes entre micro-mundos. No estoy diciendo que no existan situaciones en que la recurrencia **no** sea aplicable. Por ejemplo, cuando llegamos por primera vez a un país extranjero existe una enorme ausencia de conductas a la mano y de micro-mundos recurrentes. Muchos actos sencillos, como la conversación social o el comer, tienen que realizarse en forma deliberada o aprenderse. En otras palabras, los micro-mundos/micro-identidades se constituyen históricamente. Pero la forma de vida más común consiste en micro-mundos **ya** constituidos y que componen nuestras identidades.

Cuando nos movemos del ámbito de la experiencia humana a la experiencia animal, desde una perspectiva externa se puede aplicar el mismo tipo de análisis. El caso extremo resulta ilustrativo. Hace bastante tiempo que los biólogos saben que los invertebrados tienen un repertorio conductual más bien limitado. Por ejemplo, la cucaracha sólo posee unas pocas formas fundamentales de locomo-

ción: detenerse, caminar lentamente, caminar rápidamente y correr. Sin embargo, este repertorio conductual básico permite que estos animales funcionen adecuadamente en **cualquier** ambiente posible conocido en el planeta, ya sea natural o artificial. Surge una interrogante clave para el biólogo: ¿Cómo decide el animal la actividad motriz que debe emprender en una situación dada? ¿Cómo opera su selección conductual para que la acción sea efectiva? ¿Cómo posee el animal el sentido común para evaluar una situación dada e interpretar que exige que corra en vez de caminar lentamente?

En estos dos casos extremos —la experiencia humana en los momentos de ruptura, y la conducta animal simple en momentos de transición conductual— nos topamos, en forma muy diferente, claro está, con un problema común. En cada uno de estos momentos de ruptura, el modo en que volverá a constituirse el agente cognitivo no es materia de decisión externa ni tampoco de planificación previa. Se trata de la **emergencia del sentido común**, de la configuración autónoma de una postura adecuada que ha sido establecida por la historia de vida del agente en su participación activa. Una vez que ha sido seleccionada una postura conductual o que se produce un micro-mundo, podemos analizar con mayor claridad su forma de operación y su estrategia óptima. De hecho, la clave de la autonomía es que un sistema viviente transcurre hasta el momento siguiente mediante una acción efectiva que surge de sus propios recursos. Y estos quiebres (*breakdowns*), bisagras que articulan los micro-mundos, están a la base del carácter autónomo y creativo de la cognición en los seres vivientes. Es necesario entonces examinar a microescala este sentido común, ya que lo concreto se actualiza durante **los quiebres.**

1.2.3 El conocimiento como enacción

Necesito definir mejor estos problemas explicando lo que quiero decir con la palabra "encarnado". Hay dos puntos que quisiera enfatizar:

(1) la cognición depende de los tipos de experiencia que provienen del hecho de tener un cuerpo con varias habilidades sensori-motrices; y
(2) estas habilidades sensori-motrices individuales se alojan a su vez en un contexto biológico y cultural más amplio.

Ya abordamos estos dos puntos cuando hablamos del quiebre y del sentido común, pero deseo explorar más a fondo su especificidad corpórea, enfatizar una vez más que los procesos sensori-motores, percepción y acción, son fundamentalmente inseparables en la cognición vivida, y no están simplemente ligados en forma contingente como *input/output*.

Para precisar aún más mis ideas, quisiera entregar una explicación preliminar de lo que quiero decir cuando me refiero a un enfoque **enactivo**[8] de la cognición[9]. En breve, el enfoque enactivo enfatiza la importancia de dos puntos interrelacionados:
(1) que la percepción es acción guiada perceptualmente,
(2) que las estructuras cognitivas surgen de los esquemas sensori-motrices recurrentes que permiten que la acción sea guiada perceptualmente.

Comenzaremos por el concepto de acción perceptualmente guiada. Para la tradición computacional dominante, el punto de partida para comprender la percepción es típicamente abstracto: el problema del procesamiento de la información para recuperar propiedades del mundo pre-determinadas. En contraste, el punto de partida para el enfoque de la percepción-como-acción es el estudio de cómo el que percibe guía sus acciones en situaciones locales. Dado que estas situaciones locales se modifican constantemente como resultado de la actividad del que percibe, el punto de

[8] Neologismo derivado del inglés "to enact", traer a la mano, hacer emerger.

[9] Ver F. Varela, *Connaître: Les Sciences Cognitives*, Seuil, Paris, 1989, (traducción española, Gedisa, Barcelona, 1991); F. Varela, E. Thompson y E. Rosch (1991), *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, op. cit.

referencia para comprender la percepción ya no es un mundo pre-dado, independiente del que percibe, sino más bien la estructura sensori-motriz del agente cognitivo, el modo en que el sistema nervioso une superficies sensoriales y motrices. Más que un mundo pre-determinado, es esta estructura —la forma en que el sujeto que percibe está encarnado— la que determina los modos de acción posibles del que percibe y cómo éste puede ser moldeado por acontecimientos ambientales. De este modo, la preocupación esencial de un enfoque de la percepción-como-acción no es determinar cómo se recupera un mundo independiente del que percibe; se trata, más bien, de determinar los principios comunes o las vinculaciones entre el sistema sensorial y el motor que explican cómo la acción puede ser **guiada perceptualmente** en un mundo **dependiente del que percibe.**

Esta preocupación fundamental de la posición enactiva se opone al planteamiento de que la percepción es fundamentalmente un registro de información ambiental existente para re-construir fidedignamente un aspecto del mundo físico. En la perspectiva de la percepción-como-acción, la realidad no es algo dado. Es dependiente del que percibe, no porque éste construye el mundo en forma antojadiza, sino porque lo que **cuenta** como mundo relevante es inseparable de la estructura del que percibe.

El estudio de Held y Hein[10] es una ilustración clásica de la acción guiada perceptualmente. Estos investigadores criaron gatitos en la oscuridad y los expusieron a la luz sólo en condiciones controladas. A un primer grupo de animales se le permitió desplazarse normalmente, pero estaban enganchados a un carro sencillo y a un canasto que contenía al segundo grupo de animales. Por lo tanto, ambos grupos compartieron la misma experiencia visual, pero el segundo grupo era completamente pasivo. Cuando los ani-

[10] R. Held y A. Hein, «Adaptation of disarranged hand-eye coordination contingent upon re-afferent stimulation« en *Perceptual-Motor Skills*, (1958): 8 : 87-90.

males fueron puestos en libertad unas cuantas semanas después de este tratamiento, el primer grupo de gatitos se comportó normalmente, pero los que habían sido transportados se comportaban como si estuviesen ciegos. Chocaban con los objetos y perdían el equilibrio. Este estudio respalda el planteamiento de la percepción como acción según el cual los objetos no son vistos mediante la extracción visual de características, sino más bien por la acción guiada visualmente. Se han obtenido resultados similares en muchas otras circunstancias y han sido estudiados incluso a nivel de una sola célula.

A menos que el lector opine que este ejemplo sirve para los gatos, pero que no tiene relación con la experiencia humana, tomemos otro caso. Bach-y-Rita[11] diseñó una cámara de video para ciegos que estimula múltiples puntos de la piel mediante vibración eléctricamente activada. Utilizando esa técnica, se logró que las imágenes formadas con la cámara correspondieran a patrones de estimulación de la piel, sustituyendo de este modo la pérdida visual. Los patrones proyectados sobre la piel no tienen contenido "visual", a menos que el individuo sea conductualmente activo manipulando la cámara de video con movimientos de la cabeza, de la mano o del cuerpo. Cuando la persona no vidente se comporta activamente de ese modo, después de unas cuantas horas de experiencia ocurre algo sorprendente. La persona ya no interpreta las sensaciones de la piel como estando relacionadas con el cuerpo, sino más bien como imágenes proyectadas en el espacio que está siendo explorado por la "mirada" corporalmente dirigida de la cámara de video. Por lo tanto, para poder tener la experiencia de "verdaderos objetos ahí afuera", la persona debe dirigir activamente la cámara (utilizando la cabeza o la mano). Esta experiencia constituye un excelente ejemplo de la naturaleza dependiente del que percibe de lo que de otro modo parece una representación interna de un mundo de características independientes del sujeto que percibe.

---

[11] P. Bach-y-Rita *Brain Mechanisms in Sensory Substitution,* New York: Academic Press, 1962.

1.2.4 De los esquemas sensori-motores a las habilidades cognitivas

Volvamos ahora a la idea de que las estructuras cognitivas más familiares de la vida humana surgen de los tipos de esquemas sensori-motores recurrentes que permiten que la acción sea guiada perceptualmente. Lo que ahora necesitamos examinar es cómo este acoplamiento sensori-motriz podría estar vinculado con otros tipos de ejecución cognitiva típicamente humanos. De otro modo podríamos estar tentados de no atribuir ningún tipo de significado a lo anterior a no ser para los acontecimiento de "bajo" nivel como sentir y actuar, pero no para los verdaderos niveles cognitivos más "altos".

De hecho, esta idea básica constituye el núcleo del programa piagetiano[12] y ha sido defendida en varios trabajos recientes de George Lakoff y Mark Johnson.[13] Presentaremos la idea de estructuras cognitivas encarnadas con especial referencia a su trabajo. Una vez más, debemos salir de lo abstracto y enfatizar un enfoque experiencial de la cognición. Como lo expresa Lakoff, el planteamiento central de este enfoque es que las estructuras conceptuales significativas surgen de dos fuentes:

(1) de la naturaleza estructurada de la experiencia corporal y
(2) de nuestra capacidad para proyectar imaginativamente desde algunos aspectos bien estructurados de la experiencia corporal e interaccional a estructuras conceptuales.

El pensamiento racional y abstracto es una aplicación de procesos cognitivos muy generales —focalización, scanning, superposición, inversión figura-fondo, etc.— a las

---

[12] Ver, por ejemplo, su libro clásico *Biologie et Connaissance*, Gallimard, Paris, 1969.

[13] Ver George Lakoff, *Women, Fire and Dangerous Things*, Chicago: U Chicago Press, 1983 y Mark Johnson, *The Body in the Mind*, Chicago: U. Chicago Press, 1989.

estructuras conceptuales[14]. La idea fundamental es que las estructuras encarnadas (sensori-motrices) son **el meollo de la experiencia**, y que las estructuras experienciales "motivan" la comprensión conceptual y el pensamiento racional. Ya que he destacado el hecho de que la percepción y la acción están encarnadas en los procesos sensori-motores (que son autorganizantes, como veremos más adelante), es natural postular que las estructuras cognitivas **surgen** de esquemas recurrentes de actividad sensori-motriz. En cualquier caso, no se trata de que la experiencia determina estrictamente las estructuras conceptuales y los modos de pensamiento; más bien el punto es que la experiencia hace posible y constriñe a la vez la comprensión conceptual a través de la multitud de dominios cognoscitivos.

Lakoff y Johnson proporcionan numerosos ejemplos de estructuras cognitivas generadas a partir de procesos experienciales. Revisar todos esos ejemplos nos alejaría mucho del tema central. Permítanme, sin embargo, examinar brevemente uno de los tipos más significativos: las categorías de nivel básico. Piensen en la mayoría de las cosas de tamaño intermedio con las que interactuamos continuamente: mesas, sillas, perros, gatos, tenedores, cuchillos, tazas, etc. Estas cosas pertenecen a un nivel de categorización intermedia que se encuentra entre los niveles más bajos (subordinado) y los niveles más altos (superordinado). Si tomamos, por ejemplo, una silla, en el nivel más bajo podría pertenecer a la categoría "mecedora", mientras que en el nivel más alto pertenece a la categoría "mueble". Rosch *et al* [15] demostraron que este nivel de categorización intermedia (mesa, silla, etc.) psicológicamente es el nivel más fundamental o **básico**. Existen tres razones para afirmar que

---

[14] George Lakoff, Cognitive semantics, en *Meaning and Mental Representations*, de Umberto Eco et al., eds, (Indiana University Press, 1988), p. 121. Este artículo proporciona un resumen de la aproximación experiencial de Lakoff y Johnson.

[15] E. Rosch, C.B. Mervis, W. D. Gray, D. M. Johnson, y P. Boyes-Braem, «Basic objects in natural categories», *Cognitive Psychology*, **8** (1976): 382-439.

estas categorías de nivel básico constituyen psicológicamente las más fundamentales: (1) el nivel básico es el nivel más general en que los miembros de la categoría poseen **formas percibidas** similares; (2) es el nivel más general en que una persona utiliza **acciones motrices** similares para interactuar con miembros de la categoría; y (3) es el nivel en que los grupos de atributos correlacionados son más **aparentes**. Por lo tanto, pareciera que lo que determina que una categoría pertenezca al nivel básico no depende de cómo las cosas están ordenadas en un mundo pre-establecido, sino más bien de la estructura sensori-motriz de nuestros cuerpos y de los tipos de interacciones perceptualmente guiadas que esta estructura permite. Las categorías de nivel básico son a la vez experienciales y encarnadas. Se puede esgrimir un argumento similar para los esquemas-imágenes que surgen de formas básicas de actividades e interacciones sensori-motrices.

1.3 El *know-how* y el *know-what* reexaminados

Permítaseme concluir esta sección señalando adónde nos han llevado las ideas que acabo de esbozar. He argumentado que la ciencia cognitiva comienza a cobrar conciencia del hecho que la percepción no consiste en recuperar un mundo pre-establecido, sino que consiste más bien en una acción perceptualmente guiada en un mundo que es inseparable de nuestras capacidades sensori-motrices, y que las estructuras cognitivas "más elevadas" también surgen de pautas recurrentes de acción perceptualmente guiada. Por lo tanto, la cognición no consiste en representaciones, sino en **acción encarnada**. Correlativamente, podemos decir que el mundo que conocemos no está pre-establecido; más bien, es un mundo **enactuado** a través de nuestra historia de acoplamiento estructural, y los goznes temporales que articulan la acción están enraizados en el número de micro-mundos alternativos que son activados en cada situación. Estas alternativas constituyen a la vez la fuente del sentido común y de la creatividad en la cognición.

Es así como la propia búsqueda contemporánea de la ciencia cognitiva para comprender el comprender apunta en una dirección que podemos considerar postcartesiana, en el sentido en que cada vez hay más evidencia de que el conocimiento se construye desde pequeños dominios; es decir, desde los micro-mundos y las micro-identidades. Estas modalidades básicas de disponibilidades a la mano son variables a través del reino animal. Pero lo que todos los seres vivos cognitivos parecen tener en común es conocimiento, que es siempre un *know-how* constituido sobre la base de lo concreto; lo que denominamos lo general y lo abstracto son agregados de la disposición para actuar.

En otras palabras, la ciencia cognitiva comienza a reconocer que el simple hecho de **estar ahí**, en la acción inmediata, está muy lejos de ser "simple" o cuestión de "reflejos". De hecho, constituye el trabajo realmente "difícil", ya que el desarrollo evolutivo de estas habilidades básicas tomó mucho tiempo; el análisis intencional y racional durante los quiebres sólo se desarrolló en épocas recientes y muy rápidamente en medidas evolutivas. Este enfoque también se está desarrollando vigorosamente en la robótica moderna y en las nuevas tendencias en la investigación de la vida artificial, pero no podemos detenernos más sobre este punto[16].

La acción inmediata contrasta con la deliberación y el análisis, pero no es mi intención negar enteramente el papel y la importancia de estos últimos. Se trata de verlos en sus papeles específicos y en su relevancia relativa. En otras palabras, es cuando ocurre el quiebre, cuando ya no somos expertos en nuestro micromundo, que deliberamos y analizamos. Es decir, nos convertimos en principiantes que buscan sentirse a gusto con la tarea que tienen a mano[17]. Bajo

---

[16] Ver P. Bourgine y F Varela (Eds.), *Towards a Practice for Autonomous Systems: The First European Conference on Artificial Life*, MIT Press/ Bradford Books, Cambridge, 1992.

[17] Esta idea es elaborada por H. Dreyfus en relación con el juego de ajedrez en H. Dreyfus y S. Dreyfus, *Mind over Machine*, Macmillan, New York, 1986.

este prisma se puede decir que la ciencia cognitiva computacional se ha interesado, sobre todo, por la conducta del principiante y no por la del experto.

Esta distinción fue reconocida claramente por Dewey en *Human Nature and Conduct,* de quien hemos tomado prestada la distinción entre *know-how y know-what*:

> *"Se puede afirmar que por medio de nuestros hábitos poseemos un* know-how. *Caminamos y leemos en voz alta, nos subimos y nos bajamos de tranvías, nos vestimos y nos desvestimos y ejecutamos una serie de actos útiles sin pensar en ello. Sabemos algo, específicamente, cómo hacer estas cosas... (Si) a esto decidimos llamar conocimiento, entonces otras cosas llamadas conocimiento, el conocimiento* de *las cosas y* acerca *de ellas, el conocimiento de que las cosas son así y asá, el conocimiento que involucra la reflexión y una apreciación consciente, constituyen un conocimiento de otro tipo"*[18].

En resumen, llegados hasta este punto, lo esencial es comprender que la mayor parte de nuestra vida mental y activa pertenece a la categoría de acción inmediata, que es transparente y estable, adquirida a través de nuestra historia. No vemos que no vemos, y es por ello que tan poca gente le prestó atención, hasta que, por un lado, la fenomenología y el pragmatismo, y por otro lado, las nuevas tendencias de la ciencia cognitiva, comenzaron a hacer hincapié en esto. Pero espero haber convencido al lector de la diferencia crucial entre lo intencional/lógico y la situacionalidad/inmediatez de acoplamiento. Además, me he esforzado por analizar cómo esto se expresa sobre bases científicas en el estudio moderno de las funciones mentales.

Habiendo establecido estas bases, podemos ahora proceder a examinar cómo se aplica esto al dominio de la ética y a la noción de maestría ética.

---

[18] J. Dewey, *Human Nature and Conduct. An introduction to social psychology,* G Allen y Unwin, Londres, 1922, p. 177.

SEGUNDA CONFERENCIA

La Maestría Etica

2.1 El experto en ética

El punto principal que se planteara en la primera conferencia fue que, tanto filósofos como científicos preocupados por la mente, han descuidado tremendamente la importancia y el papel central de la inmediatez de las habilidades y su difusión. Es necesario tomar conciencia de cómo aspectos importantísimos de nuestras vidas —trabajar, movernos, hablar, comer— se manifiestan bajo la forma de *know-how*. Y en forma concomitante, lo reducida que es aquella parte de nuestras vidas dedicada al análisis deliberado e intencional que es sintomático del *know-what*. Sin embargo, fijamos nuestra atención en esta última categoría y de aquí que tanto filósofos como científicos han centrado su atención en ella.

Está claro, sin embargo, que a la lista anterior, junto a acciones como comer y caminar que son propias de nuestra vida cotidiana, podríamos agregar: responder a las necesidades de los demás. Las conclusiones principales se aplican de igual modo al estudio de la acción y de la pericia ética. Las situaciones en que enfrentamos una deliberación ética explícita (un caso prototípico sería, por ejemplo, el llamado dilema del bote salvavidas) son mucho menos fre-

cuentes que aquellas en las que respondemos hábilmente en situaciones comunes y corrientes.

En contraste con esta revelación clara, incluso el escritor de ética más moderno y perspicaz sigue insistiendo en la importancia del razonamiento. Por ejemplo, en su análisis del pensamiento de Aristóteles, el propio MacIntyre, en *After Virtue*, concluye, después de la lectura de la *Etica a Nicómaco*, que en una vida virtuosa el agente moral se reduce a un actor competente que escoge deliberadamente entre máximas:

> *"En el razonamiento práctico, el poseer (un sentido adecuado de la tradición a la que uno pertenece)...se hace manifiesto en el tipo de capacidad del agente para emitir juicios y saber cómo elegir entre las máximas relevantes y* aplicarlas *a una situación particular"* [1].

Podríamos fácilmente traducir lo anterior a la jerga del procesamiento de información, lo que revela la incapacidad de este tipo de enfoque para dar cuenta del tipo de comportamiento más difundido, la respuesta inmediata, en el que una descripción computacional es completamente irrelevante. Esto explica, también, por qué era esencial que abordara el tema del enfoque enactivo.

Adquirimos nuestra conducta ética de la misma forma en que adquirimos todos los demás modos de conducta: se vuelven transparentes para nosotros a medida que crecemos en sociedad. Esto, porque como ya sabemos, el aprendizaje es circular: aprendemos lo que se supone que debemos ser para ser aceptados como aprendices. Esta imitación social tiene raíces profundas que no podemos detenernos a analizar en este momento.

Bajo este prisma, un experto en ética no es ni más ni menos que un participante total en una comunidad. Somos todos expertos porque todos pertenecemos a una tradición ampliamente constituida en la que nos movemos con sol-

---

[1] Alaisdair Macintyre, *After Virtue*, Univ. Notre Dame Press, Indiana, 1981, p. 140, citado por Dreyfus y Dreyfus, *op. cit.*

tura. En las comunidades tradicionales existen modelos de maestría ética que han sido singularizados como únicos (los "sabios"). En nuestra sociedad moderna estos modelos éticos (contrariamente al caso de los expertos en atletismo) son cuestionables y múltiples. Postulo que ésta constituye una fuente importante del tinte nihilista que caracteriza a la conducta ética moderna, punto sobre el que volveré más adelante.

2.2 El enfoque de las tradiciones de sabiduría

Esta falta de interés por la capacidad de acción inmediata en la ética no es universal. Las grandes tradiciones de enseñanza —taoísta, confucionista, budista— lo enfocan de otra manera y es precisamente este tema el que deseo abordar a continuación.

Estoy plenamente consciente de lo osado que puede resultar este enfoque, pero creo que es necesario aventurarse en esta dirección ya que necesitamos expandir nuestro horizonte para incluir aquellas tradiciones no occidentales de reflexión sobre la experiencia. Si la filosofía ha dejado de ocupar una posición fundacional privilegiada en relación con otras actividades culturales, tales como la ciencia o el arte, entonces es necesario que examinemos el papel de la filosofía en otras culturas para apreciar plenamente su importancia para la experiencia humana. En nuestra cultura, la ciencia cognitiva ha causado gran revuelo entre los filósofos (y entre el público en general) porque les ha permitido ver su propia tradición bajo una nueva luz. Si nos asaltara la idea de que no existe una distinción clara y tajante entre la ciencia y la filosofía, entonces filósofos como Descartes, Locke, Leibniz, Hume, Kant y Husserl adquirirían un significado nuevo: entre otras cosas podrían ser considerados como científicos proto-cognitivos (o, en palabras de Jerry Fodor: "En la historia intelectual, todo sucede dos veces, primero como filosofía y luego como ciencia cognitiva"[2].)

[2] Jerry Fodor, «The present status of the innateness controversy» en *RePresentations: Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science* Cambridge, Mass Bradford Books/MIT Press, 1981, p.298.

Me centraré en la tríada de tradiciones de enseñanza que mencionara anteriormente, ya que pertenecen a una constelación que tiene mucho en común y porque han ejercido su influencia sobre un gran número de personas, tanto en el pasado como en el presente. ¿Podemos seguir ignorando esta tradición? Sostengo que el redescubrimiento de la filosofía asiática, particularmente de la tradición budista, constituye un segundo renacimiento en la historia cultural de occidente. Al ignorar activamente esta herencia, nuestra filosofía occidental perpetúa argumentos artificiales, entre otras cosas porque Grecia y la India comparten una herencia lingüística indoeuropea, así como muchas de las mismas preocupaciones culturales y filosóficas[3].

Comenzaré con Meng Tzu o Mencius, uno de los primeros confucionistas de aproximadamente el siglo IV a. C., figura de tanta autoridad para estas tradiciones como Tomás de Aquino para los cristianos.

La posición de Mencius en relación con la ética y el desarrollo de una persona virtuosa parte de la premisa de que la naturaleza humana es capaz de este florecimiento y que las personas pueden cultivar este crecimiento. Plantea que la disposición natural unida a condiciones de desarrollo adecuadas determina las respuestas emocionales de una persona. En esto se rige por un modelo conceptual relativamente simple que podríamos llamar de desarrollo: las capacidades básicas están dadas y cuando se las nutre adecuadamente generan las cualidades deseadas. Esto es importante porque cuando Mencius declara que la naturaleza humana es buena no se refiere a un sustrato ontológico oculto, sino a las capacidades humanas. Tal como lo expresa:

> *"En cuanto a lo que genuinamente está en él, un hombre es capaz de llegar a ser bueno. A esto me refiero cuando*

---

[3] Para un estudio reciente del etnocentrismo en la filosofía occidental desde una perspectiva interna, véase *L'Amnésie Philosophique*, de Roger-Pol Droit, Paris: Presses Universitaires de France, 1989. Para un estudio reciente del pensamiento no occidental, véase *Non-Duality* de David Loy, New Haven: Yale University Press,1989.

digo bueno. En cuanto a llegar a ser malo, no podrá culparse a su ambiente natural" [4].

Lo que me interesa destacar es el planteamiento de Mencius acerca de cómo las personas desarrollan sus capacidades básicas; es decir, cómo las personas **cultivan** activamente las disposiciones adecuadas. Más adelante volveré sobre los puntos pragmáticos claves.

Para analizar más a fondo el pensamiento de Mencius sobre la ética necesitamos examinar tres conceptos interrelacionados, tres términos críticos acerca de lo que constituye la virtud. Estas tres nociones claves son la **extensión** (*t'ui o ta*), la **atención** (*ssu*), y el **conocimiento inteligente** (*chih*). Comencemos con la extensión.

La idea es que las personas actualizan la virtud cuando aprenden a trasladar el conocimiento y los sentimientos desde situaciones en que la acción es considerada correcta a situaciones análogas en que la acción correcta es poco clara. Esto, por supuesto, implica que deseamos efectuar esta extensión. El ejemplo que utiliza como paradigma es fácil de comprender:

"Supongamos que de pronto un hombre viera a un niño a punto de caer a un pozo. Ciertamente tendría un movimiento de compasión, no porque le interesara ganarse la buena voluntad de los padres o suscitar el elogio de sus compañeros, ni siquiera porque el llanto del niño le resultara desagradable" [5].

Dado que este es un punto de partida normal, la idea es trasladarlo en forma adecuada a otras situaciones. Observen que tanto el tipo de ejemplo que utiliza Mencius para

---

[4] Esta y todas las citas de Mencius que siguen provienen de Lee Yearly, *Mencius and Aquinas: Theories of Virtues and Concepts of Courage*, SUNY, New York, 1991, p. 60. Le estoy infinitamente agradecido a Yearly por su libro y su ilustración perceptiva de Mencius como caso paradigmático; como puede apreciarse, me baso fuertemente en su obra.

[5] L. Yearly, op. cit. p. 62.

su entrenamiento ético, un *know-how* que todos compartimos, así como la esencia del método de la extensión, no difieren sustancialmente del aprendizaje que aplicamos a **todas** las habilidades. Comenzamos con situaciones sencillas que todos podemos manejar y luego las trasladamos para ir ampliando nuestro aprendizaje. Sin embargo, este proceso se basa en la capacidad de las personas para atender a lo que es necesario hacer mediante un conocimiento inteligente. El extender los sentimientos es reconocer que una situación se parece a otra, es irrumpir hacia una nueva clase de situación.

La capacidad específica de la mente que subyace a este proceso es la capacidad de atender (*ssu*). Una vez más, uno utiliza una capacidad natural para centrar la atención en los objetos concretos. La incapacidad de atender apunta a una falla en el autocultivo de la persona. En sus propias palabras: «Si uno atiende uno lo obtiene; si no atiende, no lo obtiene». Por lo tanto, Mencius concibe el entrenamiento ético como un proceso que depende de la capacidad de percibir claramente y de identificar las correspondencias o afinidades. Se opone fuertemente a la noción que propugnaba el monismo (y que también resulta evidente en el pensamiento occidental) de que el razonamiento ético implica, sobre todo, la aplicación de reglas o de principios. Para Mencius, las reglas pueden hacerse manifiestas a las personas sólo después de una reflexión cuidadosa o sólo en situaciones en que la coacción las obliga a hacer una evaluación. La diferencia más importante está en la importancia que se le concede a una descripción verdadera de la situación. Para captar una situación como una regla, la persona debe describir la situación en términos de categorías que podemos llamar cognitivas. En cambio, si tratamos de ver correspondencias y afinidades, la situación que enfrentamos adquiere textura e incluye todos los aspectos relevantes en vez de reducirlos a la dimensionalidad de un análisis de categorías. De hecho, podemos incluso decir que cuando somos incapaces de ver correspondencias, necesitamos una nueva descripción categórica: re-comenzamos nuestra búsqueda de similitudes inmediatas. En esto

Mencius coincide muy de cerca con la presentación que hiciera en la primera Sección en cuanto a que la reflexión y el análisis están presentes en forma más prominente cuando hay una ruptura en nuestra capacidad de respuesta inmediata al interior del micro-mundo.

Para Mencius, sólo las personas virtuosas son capaces de atender a la propia naturaleza para descubrir el tipo de acontecimiento del que se trata y así permitir que la extensión adecuada surja fácilmente. El juicio moral no es otra cosa que una descripción verdadera en que la acción sigue espontáneamente. Este enfoque le permite a Mencius distinguir entre actos que pueden parecer virtudes pero que no son propiamente tales. Los actos que fluyen de disposiciones activadas son enteramente virtuosos, pero las personas a menudo hacen lo correcto sin tener la motivación adecuada. Expliquemos este importante punto.

Mencius destaca estos problemas cuando contrasta al hombre virtuoso con el "hombre de pueblo honrado", lo que cierto traductor presenta como la simulación burguesa de la excelencia. Estas son personas que piensan en los siguientes términos:

> *«Al estar en este mundo uno debe comportarse en una forma que sea del agrado del mundo. Mientras uno sea un hombre bueno, todo está bien... Si quisiéramos censurarlo, no encontraríamos razón para ello. Comparte con los demás las prácticas del día y está en armonía con la mezquindad del mundo. Las multitudes lo aprecian y es un hombre farisaico. Es imposible que un hombre así se embarque en el camino de Yao y de Shun (dos sabios famosos). De aquí el apodo «enemigo de la virtud». Confucio dijo: "Me desagrada el hombre de pueblo honrado ya que temo que pueda ser confundido con el hombre virtuoso"*[6].»

Para poder distinguir la virtud de sus apariencias, Mencius identifica cuatro tipos de actos humanos de los cuales sólo uno es expresión de una verdadera conducta

---

[6] L. Yearly, op. cit. p. 67.

ética; los demás son meras apariencias o evidentes falsificaciones. Estos cuatro tipos de actos son: los que surgen de un deseo de ganancia, los que surgen de esquemas de respuesta habituales, los que surgen del cumplimiento de las reglas y los actos que son fruto de la extensión. Obviamente, estos actos están colocados en un orden de excelencia ascendente. En el segundo nivel están las personas cuyos actos son fruto del hábito más que de una conciencia inteligente. Sus respuestas sólo se traducen en actos mecánicos y no involucran una percepción adecuada de la situación. En el tercer nivel existe adhesión a las reglas, como un principiante que aprende una destreza motriz. Para utilizar el lenguaje de Mencius, estas reglas, sin embargo, son externas ya que difieren por lo menos en algunos aspectos de la inclinación interna del agente.

Mencius considera que sólo aquellas personas que actúan a partir de disposiciones que son fruto de un largo proceso de cultivación merecen el nombre de **verdaderamente** virtuosas. Una persona así "actúa por benevolencia y rectitud. No es que ponga en sus actos benevolencia y rectitud". No actúa la ética, sino que la encarna, así como un experto encarna su *know-how*; el sabio **es** ético, o más explícitamente, a este nivel los actos surgen de inclinaciones producidas por la disposición inteligente de la persona en respuesta a situaciones específicas.

Lo que distingue a la conducta verdaderamente ética es que no surge de meros esquemas habituales o de reglas. Los verdaderos expertos éticos actúan a partir de inclinaciones que han trasladado a otras situaciones, no de reglas aceptadas; de este modo escapan al hecho evidente de que las respuestas puramente habituales no tienen la textura suficiente para dar cuenta de la variedad infinita de circunstancias que podemos enfrentar. Es por esto que una conducta verdaderamente ética puede a veces parecer insondable para el ojo no avisor, puede incluso llegar a parecer "sabiduría loca" (*crazy wisdom*) en la terminología de la tradición budista Vajrayana[7]. Esta flexibilidad revela los ele-

[7] Véase, por ejemplo, Chögyam Trungpa, *Crazy Wisdom*, Shambhala, Boston, 1990.

mentos claves de la persona que ha cultivado su pericia porque contiene lo que Mencius denomina conciencia inteligente (*chih*). No se puede enfatizar demasiado la importancia de este componente de la dimensión del aprendizaje en las tradiciones de sabiduría. Corresponde en particular al cultivo del *prajña* en la tradición budista. El propio Mencius la destaca cuando señala que la excelencia de Confucio es producto de una conciencia inteligente altamente entrenada. Podemos describir cómo funciona esto al confrontar los dos extremos que representan una desviación de la verdadera acción ética. En un extremo están los que plantean que la sabiduría es una expresión espontánea en la que no interviene la razón. Y en el otro extremo están los que piensan que las personas deben guiarse por el cálculo racional acerca de objetivos y medios. La conciencia inteligente que Mencius destaca representa un camino intermedio entre estos dos extremos: la inteligencia debe guiar nuestros actos, pero en forma tal que corresponda a la textura de las situaciones, evitando de este modo la codificación en reglas o procedimientos.

Es así como en los actos más espontáneos, la persona verdaderamente ética puede, si es necesario, reconstruir la actividad de conciencia inteligente y presentar una justificación en forma similar a la que cualquier experto puede presentar una justificación a posteriori de sus actos o al menos intentar hacerlo sin caer en una posición embarazosa. Más aún, como en cualquier adquisición de pericia, tal justificación racional constituye a menudo un trampolín para un aprendizaje continuado. De igual modo que en el ajedrez, cuando pasamos de ser principiantes a expertos: lo deliberado no se contrapone a la respuesta inmediata. Pero la idea es adquirir suficiente conciencia inteligente para evitar del todo la acción deliberada.

En resumen, vemos entonces que el juego recíproco de la conciencia inteligente, la atención y la extensión explican desde la perspectiva de Mencius cómo una persona verdaderamente virtuosa puede llegar a serlo incluso a partir de logros iniciales modestos y al mismo tiempo permite distinguir entre la conducta verdaderamente ética y la del "hombre de pueblo honrado".

2.3 La clave pragmática para la maestría ética

Lo que hemos explorado en Mencius es un ejemplo revelador de una perspectiva de la pericia ética que se aleja mucho de la tradición occidental dominante del juicio racional y que al mismo tiempo es muy común al taoísmo y al budismo. El punto clave que ahora debemos explorar es la naturaleza pragmática y **progresiva** del enfoque de Mencius de la conducta ética.

El problema aparece muy bien expresado en el clásico *Tao Te King* de Lao Tzu y se conoce bajo la forma de la famosa fórmula intraducible del *wu-wei*:

"El hombre más virtuoso no se atiene a la virtud y es por eso que posee la virtud...
El hombre menos virtuoso nunca se aparta de la virtud y es por eso que no tiene virtud...
Es así como el hombre sabio se enfrenta a las cosas mediante el wu-wei y enseña sin palabras...
Entonces miles de cosas florecen sin interrupción...
Menos y menos puede hacerse hasta conseguir el wu-wei...
Cuando se ha alcanzado el wu-wei, nada queda sin hacer."

El problema esencial de esta fórmula es que suena como una paradoja, y de hecho lo es, pero no se trata de un círculo vicioso. La solución está en combinar ambos extremos de la paradoja, un metanivel que nunca puede alcanzarse mediante el análisis lógico exclusivamente, como han tratado de hacer muchos estudiosos. Más bien, el asunto es que el *wu-wei* apunta a una **experiencia** y a un proceso de **aprendizaje**; no a un mero descubrimiento intelectual. Apunta a la fruición de adquirir una disposición en que se deja atrás la distinción radical entre sujeto y objeto de acción mediante la adquisición de una pericia en la que predomina la inmediatez sobre la deliberación. Esto, como en toda pericia verdadera, implica una acción no dual.

No es coincidencia que encontremos la misma paradoja aparente en todas las otras tradiciones que apuntan a la

necesidad de una pericia ética progresiva. Esto aparece claramente en las principales tradiciones del budismo. Por ejemplo, Seng-ts'an, el tercer patriarca *Ch'an*, dice:

> *"Cuando el descanso y el no descanso dejan de ser,*
> *entonces hasta la unicidad desaparece.*
> *De la mente pequeña surge el descanso y la inquietud,*
> *pero la mente que ha despertado los trasciende a ambos".*

Este pequeño poema es un eco del pensamiento de ese famoso pensador budista, Nagarjuna, quien en su *Mulamadhyamikarikas* deconstruye todos los pares opuestos, como la acción y la inacción, el descanso y el movimiento, para llegar a la conclusión de que ambos están vacíos — el término Sánscrito es *sunya*—, es decir, ambos **dependen** del otro. Su trabajo debe verse en el contexto más amplio de las enseñanzas budistas conocidas como Mahayana y del ideal humano del *boddhisattva* al que regresaremos más adelante. Pero así como para Mencius y para el *wu-wei*, un verdadero *boddhisattva* no viene ni va. De hecho, comenzando con la primera de las diez etapas del camino del *boddhisattva* (¡y se trata de un camino de aprendizaje!) que recibe el nombre de *acala*, el inmutable, el *boddhisattva* trabaja sin hacer esfuerzo alguno, del mismo modo que el rayo de luna lo ilumina todo en forma imparcial. Aquí nuevamente la paradoja aparente de la no acción en la acción, es que la persona **se convierte** en la acción y de este modo la acción es no dualista.

Como lo expresa Martin Buber:

> *"Esta es la actividad del ser humano que ha alcanzado la completud: se la llama no acción ya que nada especial, nada parcial trabaja en el hombre y por lo tanto nada de él se impone al mundo"*[8].

---

[8] M. Buber, *I and Thou*, T. Clark, Edinburgh, 1970, p. 125.

Cuando uno **es** la acción, no quedan trazas de conciencia de sí mismo para observar la acción desde afuera. Cuando la acción no dual está en curso y ha sido bien establecida, se vivencia el acto como enraizado en aquello que no se mueve y que es sereno. El olvidarse de sí mismo y transformarse completamente en algo es también tomar conciencia del propio vacío; es decir, de la falta de un punto de referencia sólido. Los expertos conocen bien esta vivencia del vacío y en occidente los deportistas la han señalado repetidamente, ya que la conciencia de sí mismo se experimenta como un obstáculo más que como una ayuda. Este es un aspecto importante de lo que alaba el Sutra del Corazón (un texto clave en el budismo Mahayana) cuando dice que aquel que ha comprendido el vacío de toda acción actúa libremente porque "no posee obstáculos en la mente". Sobra decir que existen grandes diferencias entre el atleta experto y el bodhisattva, siendo la principal el alcance de su pericia. Debemos evitar una comparación simple entre ambos tipos de experiencia; sin embargo, es necesario hacerla para ilustrar el hecho de que aquello a lo que apuntan las tradiciones de enseñanza no es una mera ensalada mística.

El punto clave, entonces, es la acción intencional versus la acción sin intencionalidad y lo que eso significa. Desde nuestra posición habitual, parece absurdo renunciar a las intenciones. Sin embargo, lo que hemos estado examinando aquí es que en gran parte de nuestras vidas abundan los actos sin intencionalidad, tales como vestirnos, comer, y más importante aún, la consideración hacia los demás en la conducta proto-ética. La actividad no intencional no significa actividad al azar o puramente espontánea. Es actividad que a través de la extensión y de la atención adecuadas se ha transformado en conducta encarnada fruto de un largo entrenamiento.

Pero, ¿cuál es este elemento clave que **posibilita** el aprendizaje de la no intencionalidad? Llegados a este punto, la respuesta surge en forma bastante inmediata. El elemento clave es que nuestros micro-mundos y micro-identi-

dades no constituyen un yo sólido, centralizado y unitario, sino más bien una serie de patrones cambiantes que se conforman y luego se desarman. En la terminología budista esta es la observación, que surge en forma bastante inmediata de la observación directa, que el yo **no posee naturaleza propia**, carece de cualquier sustancialidad que pueda ser aprehendida. Una vez que somos capaces de seguir el curso de la enorme apertura contenida en este *sunya* del yo, las posibilidades de un aprendizaje más avanzado están totalmente abiertas. Esta observación es crucial ya que es el hilo de oro que une la posibilidad del conocimiento de nosotros mismos con un enfoque externo y científico del funcionamiento mental. Tal es el tema que deseo examinar a continuación.

Sin embargo, antes de abordar ese tema permítanme hacer un breve resumen. Este suscinto análisis de las tradiciones de sabiduría nos ha entregado dos frutos importantes.

(1) El comprender hasta qué punto estas tradiciones entienden la conducta ética como capacidad de acción inmediata en ese terreno;
(2) El comprender que para convertirse en experto (y no seguir siendo el hombre de pueblo honrado) lo crucial es aprehender en forma sistemática y muy personal la necesidad de que nuestras acciones no sean duales, que estén desprovistas de un yo que observa desde afuera, para, de este modo, apropiarse de su naturaleza fragmentada (*sunya*).

2.4 Acerca del yo cognitivo des-unido

Para poder aprehender la naturaleza de este yo des-unido desde nuestra propia tradición y perspectiva, de modo que adquiera significado para nosotros, incursionaré, una vez más, en el campo de la ciencia cognitiva moderna. Comenzaré por señalar que la naturaleza des-unida del sujeto cognitivo se remonta incluso a las tendencias más conservadoras de la ciencia cognitiva, tales como la perspectiva computacionalista clásica, y no es preocupación

única de orientaciones más recientes, como la perspectiva enactiva, que es la mía.

Lo que llevó al computacionalismo en la ciencia cognitiva a adoptar la idea de que el yo o sujeto conocedor está fundamentalmente fragmentado o no unificado fue simplemente la necesidad de postular procesos mentales o cognitivos de los cuales no sólo no tenemos conciencia, sino de los cuales **no podemos tener conciencia**. De hecho, el computacionalismo postula la existencia de procesos y mecanismos mentales (no sólo físicos y biológicos) que no son accesibles a «nivel personal» de la conciencia, sobre todo a la autoconciencia. En otras palabras, no nos es posible discernir, ni en la alerta consciente ni en la introspección, ninguno de los procesos o estructuras cognitivas que supuestamente explican la conducta cognitiva. En efecto, si la cognición es fundamentalmente computación simbólica, surge inmediatamente esta discrepancia entre lo personal y lo subpersonal, ya que, presumiblemente, cuando pensamos, ninguno de nosotros tiene conciencia de estar computando en un medio interno simbólico.

Es imposible dejar de lado este enorme desafío para nuestro autoconocimiento, en gran parte debido a nuestra creencia postfreudiana en el inconsciente. Sin embargo, hay una diferencia entre lo que generalmente entendemos por "inconsciente" y el sentido en que el computacionalismo postula que los procesos mentales son inconscientes. Generalmente suponemos que lo que es inconsciente puede ser traído a la conciencia —si no a través de la reflexión consciente, mediante un procedimiento disciplinado como el psicoanálisis. Por otro lado, el cognitivismo postula la existencia de procesos que son mentales, pero que **no pueden ser traídos a la conciencia**. Por lo tanto, no se trata simplemente de que no tengamos conciencia de las reglas que gobiernan la producción de imágenes mentales o el procesamiento visual; no hay forma en que pudiéramos tener conciencia de estas reglas. En efecto, se ha señalado que si estos procesos cognitivos pudieran hacerse concientes, entonces no serían rápidos ni automáticos y por lo tanto no funcionarían adecuadamente. En una formulación se consi-

dera incluso que estos procesos cognitivos son "modulares"; es decir, que comprenden subsistemas distintos que no pueden ser "penetrados" por la actividad mental consciente[9]. Es así como en ese sentido el computacionalismo hace tambalear nuestra convicción de que la conciencia y la mente son una misma cosa o de que existe una conexión necesaria o esencial entre ambas.

Por supuesto que Freud también puso en duda la idea de que la mente y la conciencia fueran la misma cosa. Además, ciertamente comprendió que distinguir entre la mente y la conciencia implica la des-unidad del ser o del sujeto conocedor, punto al que volveremos más adelante. No queda claro, sin embargo, si Freud dio el paso adicional de poner en duda la idea de que existe una **conexión esencial** o **necesaria** entre la mente y la conciencia. Al postular la existencia de creencias, deseos y motivaciones inconscientes, Freud dejó abierta la posibilidad de que estos procesos inconscientes pertenecieran **a un fragmento de nuestro ser**, oculto en las profundidades de la psique[10]. Quizá Freud no quiso que se entendiera esta fragmentación en forma literal, pero está claro que la posición de la ciencia cognitiva sí es literal, cuando no homuncular. Como lo expresa Dennett: "Si bien en las nuevas teorías (cognitivistas) abundan las metáforas homunculares deliberadamente fantasiosas —subsistemas que, bajo la forma de personitas en el cerebro, envían mensajes de un lado para otro, pidiendo ayuda, obedeciendo y proponiendo— se considera que los subsistemas verdaderos son trozos de maquinaria orgánica no problemáticos y **no** conscientes, tan carentes de punto de vista o de vida interior como un riñón o una rótula"[11]. En otras palabras, la caracterización de estos sistemas "subpersonales" en "metáforas homunculares fantasiosas" es sólo provisional, ya que eventualmente to-

---

[9] Jerry Fodor, *The Modularity of Mind*, Cambridge, Massachusetts: MIT/ Bradford Books, 1983.

[10] Douglas R. Hofstadter y Daniel Dennett, eds., *The Mind's Eye: Fantasies and Reflections on Self and Soul* New York: Basic Books, 1981, p. 12

[11] D. Dennett, *The Mind's Eye*, p. 13.

das las metáforas de este tipo son "descargadas" —se reemplazan por la red de actividades entre procesos tan poco individualizados como las estructuras neurales o las estructuras de datos de la IA[12].

Sin embargo, nuestra convicción cotidiana y pre-teórica es que la cognición y la conciencia —especialmente la autoconciencia— pertenecen al mismo dominio. El cognitivismo arrasa con esta convicción: al determinar el dominio de la cognición se opone explícitamente a la distinción entre consciente/inconsciente. El dominio de la cognición consiste en aquellos sistemas que tienen un nivel representacional diferente y no necesariamente en los sistemas que son conscientes. Por supuesto que algunos sistemas representacionales son conscientes, pero no es necesario que sean representaciones o estados intencionales. Por lo tanto, para los cognitivistas, la cognición y **la intencionalidad** (representación) constituyen el binomio inseparable, no la cognición y la conciencia.

Los cognitivistas tempranos consideran que esta división teórica del dominio de la cognición es "un descubrimiento empírico que reviste no poca importancia"[13] lo que nos muestra una vez más la increíble mutación que trajeran consigo las ciencias cognitivas. Pero ahora surge un problema: pareciera que se nos escapa algo que es indudablemente cercano y familiar —el sentido del yo. Si la conciencia —para no decir nada de la autoconciencia— no es esencial para la cognición, y si, en el caso de sistemas cognitivos que son conscientes, tales como nosostros, la conciencia se reduce sólo a un tipo de proceso mental, entonces ¿qué es realmente el sujeto conocedor? ¿Es acaso el conjunto de todos los procesos mentales, tanto conscientes como inconcientes? ¿O es simplemente un tipo de proceso

---

[12] Véase los ensayos de Dennett «Towards a cognitive theory of consciousness» y «Artificial intelligence as philosophy and psychology», en su *Brainstorms* Cambridge, Mass: Bradford Books/ MIT Press, 1978.

[13] Zenon Pylyshyn, *Computation and Cognition*, p. 265.

mental, como la conciencia, entre tantos otros? En cualquier caso, esto desafía nuestro sentido del yo, ya que típicamente suponemos que ser un "yo" es tener un "punto de vista" coherente y unificado, un punto estable y constante desde el cual pensamos, percibimos y actuamos. De hecho, este sentido de que tenemos (¿somos?) un yo parece tan incontrovertible que el hecho de dudar de ello o negarlo —incluso por la ciencia— nos parece absurdo. Sin embargo, si alguien diera vuelta las cosas y nos pidiera que encontráramos al yo, nos pondría en un gran aprieto. Con su habitual ingenio, Dennett llama la atención sobre este punto: "Uno ingresa al cerebro por el ojo, camina hasta el nervio óptico, dando vueltas y vueltas alrededor del córtex, buscando detrás de cada neurona y luego, antes de percatarse de ello, emerge a la luz del día montado sobre un impulso nervioso, rascándose la cabeza y preguntándose dónde está el yo"[14].

Sin embargo, nuestro problema es más complejo. Una cosa es ser incapaz **de encontrar** un yo coherente y unificado en medio de la red de actividades "subpersonales". Por cierto que esta incapacidad representaría un desafío para nuestro sentido del yo, pero sería un desafío limitado. Todavía podríamos suponer que existe realmente un yo, sólo que no podemos hallarlo de este modo. Tal vez, como sostenía Jean Paul Sartre, el yo está demasiado cerca y no podemos descubrirlo volviendo sobre nosotros mismos. Sin embargo, el desafío que plantea el computacionalismo es mucho más serio. Según el computacionalismo, **la cognición puede proceder sin la conciencia,** ya que no existe una conexión esencial o necesaria entre ambas. Sin importar realmente todas las características que podamos atribuirle al yo, suponemos, sin embargo, que la conciencia constituye su característica esencial. De aquí entonces que el computacionalismo desafía nuestra convicción de que la característica esencial del yo es necesaria para la cognición. En otras palabras, el desafío cognitivista no consiste sim-

---

[14] Daniel Dennett, *Elbow Room: The Varieties of Free Will Worth Wanting* Cambridge, Mass.: Bradford Books /MIT Press, 1984, pp 74-75.

plemente en afirmar que no podemos hallar el yo; consiste más bien en la implicación de que el yo ni siquiera es **necesario** para la cognición.

Aquí se hace palpable la tensión entre lo que afirman la ciencia y nuestra propia experiencia. Si la cognición puede proceder sin el yo, ¿por qué tenemos, sin embargo, la experiencia de un yo? No podemos simplemente dejar de lado esta experiencia sin una explicación. Hasta hace poco, muchos científicos y filósofos de la mente simplemente hicieron a un lado el problema argumentando que las dificultades del tema simplemente no eran relevantes para los propósitos de la ciencia cognitiva[15].

Para poder avanzar en nuestra búsqueda, necesitamos entonces examinar en forma más específica la **naturaleza** de esta fragmentación. Como veremos en la Tercera Conferencia, la naturaleza de esta fragmentación es la de propiedades emergentes (o auto organizantes) desde mecanismos cerebrales que dan origen a lo que llamaré un yo **virtual**, un modo de análisis que es muy reciente en la ciencia cognitiva y en el pensamiento occidental.

---

[15] Ver Jerry Fodor, *The Language of Thought*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975, p. 52.

TERCERA CONFERENCIA

La Vacuidad Encarnada

3.1 Más acerca del yo des-unido y los agentes cognitivos

Quisiera profundizar aún más en este nuevo enfoque del sujeto cognitivo, focalizando a escala apropiada la actividad cognitiva que se desarrolla en ese espacio muy peculiar que podemos llamar los goznes del **presente inmediato**. Porque es en el presente inmediato que vive realmente lo concreto. Pero antes de proceder, necesitamos revisar, tal como lo hiciéramos para el tema de la maestría y su importancia, algunos supuestos que hemos heredado de la ortodoxia computacionalista y que constituyen todavía el punto de vista dominante acerca de los mecanismos cognitivos[1].

El punto principal es el siguiente: las coherencias percepto-motrices de los micro-mundos y micro-identidades que abordamos en la Primera Conferencia encubren el surgimiento de un gran conjunto —un *ensemble*, como generalmente se le llama— de neuronas transitoriamente correlacionadas al interior del cerebro. Estos conjuntos son tanto el origen como el resultado de la actividad de las superficies sensorias y efectoras.

---

[1] Muchas de las ideas aquí expuestas están tomadas de F. Varela «Organism: A meshwork of selfless selves», en: A.Tauber (Ed.), *Organism and the Origin of Self*, Kluwer Assoc, Durdrecht, 1991.

Tomen, por ejemplo, a la *Aplysia*, un molusco de agua con un sistema nervioso "pequeño" (unos cuantos miles de neuronas) que ha sido extensamente estudiado. Cuando la *Aplysia* pone su sifón en contacto con una superficie (o si se toca el sifón en forma independiente), contrae su branquia. Esto es lo que se llama la reacción de retracción de la branquia, uno entre muchos de los esquemas conductuales normalmente presentes en estos animales. Contrariamente a lo que plantean los libros de texto cuando presentan este tipo de conducta como una vía "arco reflejo", en un estudio reciente[2] los autores concluyen que una proporción significativa de toda la red neuronal está activa. El conjunto de neuronas se activa en forma coordinada y bajo influencia mutua y su coactivación disminuye después de algunos segundos. Es así como, incluso en el caso de este invertebrado, las neuronas deben concebirse como una red de *ensembles* que surgen en varias configuraciones coherentes, dependiendo del contexto del animal.

Lo que hemos aprendido de estos humildes moluscos se aplica también al resto de los animales cerebrados. Lo que varía es la cantidad de interneuronas y la arquitectura específica del sistema nervioso respectivo, que contiene varias regiones corticales, niveles y núcleos. En los humanos, unas 10^{11} interneuronas interconectan unas 10^{6} motoneuronas que se relacionan con 10^{7} neuronas sensitivas distribuidas en las superficies receptoras a lo largo del cuerpo. Esta es un razón de 10: 100. 000:1 interneuronas que intervienen en el acoplamiento de superficies sensorias y motoras. Mientras más grandes los cerebros, más patente es el constituirse y desconstituirse de la autoorganización neuronal. Así, por ejemplo[3], hay 5-100 millones de neuronas

---

[2] Ver Carew, T. y C. Sahley (1983), «Invertebrate learning and memory: from behavior to molecules», *en Ann. Rev. Neurosci* **9**: 435-487, y también: Zecevic, D. *et al.* (1989), «Hundreds of neurons in the Aplysia abdominal ganglion are active during the gill-withdrawal reflex»; *en J. Neurosci* **9**: 3681-3689.

[3] John, E., Y. Tang, A. Brill, R. Young, y K. Ono (1986), «Double-labeled metabolic maps of memory», *en Science* **233**: 1167-1175.

activas en el cerebro del gato durante la sencilla tarea visomotriz de presionar una palanca. Estas asambleas neurales surgen en un mosaico de áreas regionales, revelando el enorme paralelismo distribuido propio de los cerebros de los vertebrados.

En realidad, no hace poco se ha establecido un hecho acerca de la constitución del cerebro que me gusta denominar la **Ley de la Reciprocidad**: si una región (digamos, un área cortical o un núcleo específico) *A* se conecta con otra región *B*, entonces *B* se conecta recíprocamente con *A*, aunque por una ruta anatómica diferente. Tomemos, por ejemplo, el caso del sistema visual en los mamíferos. Existe el conocido flujo desde la retina a lo que se conoce como la primera estación de "relevo" en el sistema visual: el núcleo genicular del tálamo (NGT) (llamémosla región *A*) y luego del NGT a la corteza visual primaria (llamémosla *B*) y luego a otras regiones corticales. Lo que se conoce menos es que, conforme a la Ley de la Reciprocidad, las conexiones de *B* **de regreso** a *A*, desde el córtex **hasta** el tálamo, son incluso más numerosas que las conexiones de A hasta B[4]. Este tráfico neuronal bidireccional tálamico-cortical no es una mera sutileza anatómica: el desempeño visual del animal se basa en este constante ir y venir.

Así, las dinámicas neuronales que subyacen a una tarea percepto-motriz tienen que ver con redes; un sistema altamente cooperativo que viaja en dos direcciones, y no una abstracción de información secuencial que procede etapa por etapa. Las amplias interconexiones entre subsistemas implican que cada neurona activa operará como parte de un conjunto del cerebro grande y distribuido, incluyendo regiones locales y distantes. Por ejemplo, si bien las neuronas en la corteza visual efectivamente tienen respuestas específicas a "características" específicas del estímulo

[4] Singer, W. (1977),« Extraretinal influences to the thalamus», *en Physiol. Rev. 57: 386-420*; Varela, F. y W. Singer (1987)., «Neuronal dynamics in the visual cortico-thalamic pathway revealed through binocular rivalry», *en Exp. Brain Res.* **66**: 10-20.

visual (posición, dirección, contraste y demás), estas respuestas sólo se dan en un animal anestesiado con un ambiente interno y externo altamente simplificado. Cuando se dan condiciones sensoriales más normales y se estudia al animal despierto y activo, cada vez resulta más evidente que las respuestas neuronales estereotipadas, ante determinadas "características", son altamente lábiles y sensibles a efectos contextuales tales como la inclinación del cuerpo o la estimulación auditiva[5]. Aun preservando la misma estimulación sensorial, hasta un cambio postural altera las respuestas neuronales; esto demuestra que el *motorium* está en resonancia con el *sensorium*[6].

Si me permiten seguir utilizando el ejemplo de la visión, quisiera llevar la discusión a un nivel más de generalización para señalar que en los últimos años la investigación ha dejado de centrarse en el estudio de la "reconstrucción" centralizada de una escena visual para el beneficio de un homúnculo ulterior. En su lugar, se ha centrado en el **mosaico** de modalidades visuales, incluyendo por lo menos la forma (tamaño, rigidez), propiedades de la superficie (color, textura, reflectancia especular, transparencia), relaciones espaciales tridimensionales (posiciones relativas, orientación tridimensional en el espacio, distancia) y movimiento tridimensional (trayectoria, rotación)[7]. Se ha hecho evidente que estos diferentes aspectos de la visión son **propiedades emergentes de subredes concurrentes** que tienen un grado de independencia e incluso de separabilidad anatómica, pero que se correlacionan y trabajan juntas para que un percepto visual **sea** esta coherencia.

---

[5] Horn, G. y R. Hill (1974), «Modifications of receptive fields of cells in the visual cortex ocurring spontaneously and associated with bodily tilt», *Nature* **221**: 185-187; Fishman, M. y C. Michael (1973), «Integration of auditory information in the cat's visual cortex», *en Vision Research* **13**: 1415-1419; Morell, F. (1972), «Visual system's view of acoustic space», en *Nature* **238**: 44-46.

[6] Abeles, M. (1984), *Local Cortical Circuits*, Springer Verlag, Berlin.

[7] Ver por ej. de Yoe, E. y D. C. Van Essen (1988), «Concurrent processing streams in monkey visual cortex», *en Trends Neurosci* **11**: 219-226.

Este tipo de arquitectura nos recuerda mucho a una "sociedad" de agentes, para usar la metáfora de Minsky[8]. Esta multiplicidad multidireccional es contraria a la intuición, pero es típica de los sistemas complejos. Digo contraria a la intuición porque estamos habituados al modelo causal tradicional del *input*-procesamiento-*output*. No hay nada en la descripción anterior que sugiera que el cerebro opera mediante un procesamiento de la información etapa por etapa; estas descripciones populares del cerebro que se basan en el modelo computacional simplemente van a contrapelo. Por el contrario, a su arquitectura paralela y basada en redes corresponde un tipo diferente de operación: hay una período de "relajación" entre las señales que vienen y van hasta que todos están acomodados en una actividad coherente que constituye un micromundo. El ejercicio cooperativo en su totalidad toma cierto tiempo para culminar y esto se evidencia en que, conductualmente, todo animal exhibe un ritmo temporal natural. En el cerebro humano, esta resonancia cooperativa toma una fracción de segundos, la "instantaneidad" de una unidad percepto-motriz[9]. Contrariamente a lo que pudiera parecer a primera vista, ya sea etológicamente o a partir de nuestra propia introspección, la vida cognitiva no es un flujo continuo, sino que está puntuada por esquemas conductuales que aparecen y desaparecen en unidades de tiempo. Esta intuición de la neurociencia reciente —y de la ciencia cognitiva en general— es fundamental, ya que nos libera de la tiranía de tener que buscar una cualidad centralizada, homuncular, que explique la conducta normal de un agente cognitivo.

---

[8] M. Minsky, *The Society of Mind*, Simon and Schuster, New York, 1987.

[9] Llinás, R. (1988), «The intrinsic electrophysiological properties of mammalian neurons: insights into central nervous system» en Sci*ence* **242**:1654-1664; Gevins, A.R.Schaffer, J.Doyle,B.Cutillo, R.Tannehill, and S.Bressler (1983), «Shadows of thought: shifting lateralization of human brain electrical patterns during a brief visuo-motor task», *en Science* **220**: 97-99; Varela, F., A. Toro, E. John, y E. Schwartz (1981), «Perceptual framing and cortical alpha rhythms«, *en Neuropsychologia* **19**: 675-686

Nuestra preocupación en este punto tiene que ver con una de las muchas consecuencias que plantea esta perspectiva de la des-unidad del sujeto, entendido como agente cognitivo. La pregunta puede ser formulada del siguiente modo: dado que en cada acto cognitivo hay una multitud de subprocesos que compiten, ¿cómo debemos comprender el momento de negociación y emergencia en que surge uno de los tantos micromundos potenciales y constituye una conducta definida? Dicho de otra manera: ¿cómo debemos entender el preciso momento de estar ahí en que aparece algo concreto y específico?

La respuesta que deseo proponer es que al interior de la brecha que ocurre durante un quiebre, existe una rica **dinámica** que involucra a subidentidades y agentes concurrentes. Este rápido diálogo, no accesible a la introspección, ha sido recientemente revelado en estudios del cerebro.

Algunos de los aspectos claves de esta idea fueron introducidos por Walter Freeman, quien a lo largo de varios años de investigación pudo colocar una serie de electrodos en el bulbo olfatorio de un conejo para medir pequeñas porciones de actividad global mientras el animal se comportaba libremente[10]. Descubrió que no existe ua patrón claro de actividad global en el bulbo a menos que se exponga varias veces al animal a un olor específico. Además, descubrió por primera vez que estos patrones emergentes de actividad se crean a partir de un trasfondo de actividad incoherente o caótica mediante oscilaciones rápidas (por ejemplo, con períodos de alrededor de 5-10 milisegundos) hasta que el córtex se acomoda en un patrón eléctrico global, que dura hasta el final de la actividad olfatoria y luego se disuelve en el trasfondo caótico[11]. Las oscilaciones son, entonces, el medio para **unir selectivamente** un conjunto de

---

[10] W., Freeman, (1975), *Mass Action in the Nervous System*, Academic Press, New York.

[11] W. Freeman y Ch. Skarda, «Spatial EEG patterns, nonlinear dynamics, and perception: the neo-sherringtonian view», en *Brain Research Reviews* **10** (1985): 145-175.

neuronas en un agregado transitorio que constituye el sustrato de la percepción del olor en ese preciso instante. Bajo esta perspectiva, el olor aparece, no ya como un mapeo de características externas, sino como una forma creativa de materializar el significado sobre la base de la historia encarnada del animal. Aquí, lo más pertinente es que esta materialización ocurre en el gozne entre un momento conductual y el siguiente, a través de oscilaciones rápidas entre poblaciones neuronales que pueden hacer surgir patrones coherentes.

Cada vez hay más evidencia sobre este tipo de resonancia rápida que une transitoriamente *ensembles* de neuronas durante un percepto. Esta ha sido observada, por ejemplo, en la corteza visual de gatos y monos durante la estimulación visual; también se la ha encontrado en estructuras neurales radicalmente diferentes, tales como el cerebro del pájaro e incluso en los ganglios del invertebrado *Hermissenda*[12]. Esta universalidad es importante ya que apunta a la naturaleza fundamental de la vinculación producto de la resonancia como un mecanismo que permite el surgimiento de los acoplamientos sensori-motores. Si se hubiese tratado de un proceso muy específico de la especie, típico por ejemplo de la corteza de los mamíferos, sería mucho menos interesante como hipótesis de trabajo. Es importante señalar que esta resonancia rápida no está vinculada simplemente a un gatillamiento sensorial. Las oscilaciones aparecen y desaparecen rápidamente y en forma bastante espontánea en varios lugares del cerebro.

---

[12] Para información reciente, ver Bressler, S. «The gamma wave: A cortical information carrier», *en Trends Neurosci* **13**: 161-162, 1990; el trabajo de C. Gray y W. Singer, «Stimulus-specific neuronal oscillations in orientation columns in cat visual cortex», *en Proc. Natl. Acad. Sci. (USA)* **86**:1698-1702; el año 1989 fue en gran parte responsable de la mayor aceptación de esta hipótesis; en relación a *Hermissenda*, ver A. Gelperin y D. Tank, «Odour-modulated collective network oscillations of olfactory interneurons in a terrestrial mollusc», *en Nature* **345**: 437-439, 1990; y para los resultados sobre el cerebro de las aves, ver S. Neuenschwander y F. Varela (1993),«Visually triggered neuronal oscillations in birds», *Europ. J. Neurosc.* **5**: 870-881

Pareciera que, entre rupturas, estas oscilaciones constituyen los síntomas de una muy rápida cooperación y competencia recíprocas entre distintos agentes que son activados por la situación en curso, rivatilizando entre sí respecto de distintos modos de interpretación para un marco cognitivo coherente y una disposición a la acción. Esta rápida dinámica involucra a la totalidad de las redes que dan origen a toda disposición a la mano en el siguiente momento. No involucra solamente una interpretación sensorial y una acción motriz, sino también toda la gama de expectativas cognitivas y la tonalidad emocioanl, que son esenciales para la conformación de un microuniverso. Sobre la base de esta rápida dinámica, un conjunto neuronal (una subred cognitiva) finalmente se vuelve más predominante y se transforma en el modo de conducta para el siguiente momento cognitivo, un microuniverso.

Cuando digo «se vuelve predominante» no me refiero a que se trata de un proceso de optimización : se parece más bien a una bifurcación o a la ruptura de la simetría en una dinámica caótica. De ahí se desprende que semejante cuna de la acción autónoma queda excluida para siempre de la experiencia vivida, ya que, por definición, sólo podemos habitar un microuniverso cuando está presente y no cuando está siendo gestado.

No suponen tan sólo la interpretación sensorial y la acción motriz, sino que involucran también a la gama completa de expectativas cognitivas y tonalidad emocional que son esenciales para la conformación del micromundo. Sobre la base de esta rápida dinámica, otros por diferentes formas de interpretación para establecer un marco cognitivo **coherente y la preparación para la acción. Estas dinámicas rápidas involucran a todas** las subredes que dan origen a toda la disposición para la acción en el siguiente momento, una microidentidad cuando ya está constituida en el presente, y no cuando está en el proceso de gestación. En otras palabras, en el quiebre que se produce antes que surja el siguiente micromundo, hay toda una gama disponible de posibilidades hasta que, de las exigencias de la si-

tuación y de la recurrencia de la historia, se selecciona una sola. Esta rápida dinámica es el correlato neural de la constitución autónoma de un agente cognitivo incorporado en un momento dado de su vida.

3.2 Propiedades emergentes y yo virtual

La naturaleza de la identidad de este yo cognitivo del que acabamos de hablar puede definirse como **emergencia** mediante un proceso distribuido. Las propiedades emergentes de una red de interneuronas son muy ricas y merecen ser profundizadas. Lo que me interesa destacar es la conclusión general reciente (y asombrosa) de que muchos agentes sencillos con propiedades elementales pueden integrarse, incluso, de modo fortuito para **dar origen** a lo que para un observador aparece como un todo integrado y significativo, **sin** la necesidad de una supervisión central. Ya tocamos este punto cuando hablamos del constante armarse y desarmarse del conjunto neuronal que subyace a la conducta. Quisiera enfocar este tema en forma más general ya que se trata de un punto crucial para la discusión. Mis conclusiones se basan en estudios contemporáneos provenientes de varios sistemas complejos inspirados en la biología[13].

Permítanme hacer referencia a una de las mejores ilustraciones de las propiedades emergentes: las colonias de insectos. Durante mucho tiempo su calidad de «superorganismo» quedó como una metáfora, hasta que en los años 70 fue lentamente retomada mediante algunos experimentos detallados cuya explicación exigía que se considerase a

---

[13] Langton, C. (1989), *Artificial Life*, Addison-Wesley: Redwood City; Goodwin, B. y P. Saunders (Eds.) (1989) *Theoretical Biology: Epigenetic and Evolutionary Order from Complex Systems*, Edinburgh University Press, Edinburgh; Farmer, J., A. Lapedes, N. Packard y B. Wendroff (Eds.)(1986), *Evolution, Games and Learning*, North-Holland, Amsterdam; Wolfram, S. (1986), *Theory and Applications of Cellular Automata*, World scientific, Singapore; P. Bourgine y F. Varela (Eds). *Towards a Practice of Autonomous Systems*, op. cit.

la colonia global[14]. Por ejemplo, algunos de los experimentos más ilustrativos consisten en una "sociotomía", que luego da lugar a la emergencia de amplias propiedades reguladoras del conjunto. Después que las nodrizas más eficientes de una colonia de *Neoponera apicalis* se separaran para conformar una subcolonia, cambiaron radicalmente su status social mostrando más tendencia a forrajear y menos dedicación a la crianza. En el resto de la colonia sucedió lo contrario: las que anteriormente habían sido nodrizas de bajo nivel incrementaron su actividad. Sin embargo, la colonia entera muestra evidencias de una identidad configuracional, incluso con conservación de memoria, ya que las nodrizas volvieron a su estado previo al revertise la sociotomía, incorporando nuevamente al elemento que había sido separado del grupo[15]. Ocurren efectos similares en relación con la autodistinción espacial de esta colonia y su ontogenia.

Lo que resulta particularmente sorprendente en el caso de la colonia de insectos —a diferencia del cerebro— es que aceptamos de buena gana (i) que sus componentes son individuos y (ii) que no existe un centro o un "yo" localizado. Sin embargo, el todo se comporta como una unidad y para el observador es como si en el centro existiera un agente coordinador "virtualmente" presente. A esto me refiero cuando hablo de un **yo desprovisto de yo** —podríamos hablar también de un yo **virtual**—: un esquema global coherente que emerge a través de componentes locales sencillos, que pareciera tener una ubicación central ahí donde no existe ninguna, y que sin embargo es esencial como nivel de interacción para la conducta de toda la unidad.

---

[14] Wilson, E. D. (1971) *The Insect Societies*, Harvard University Press, Cambridge.

[15] Fresnau, D. y J. Lachaud (1985), «La régulation sociale sociale: données préliminaires sur les facteurs individuels contrôlant l'organisation des tâches chez *Neoponera apicalis*», *en Actes Coll. Insects Sociaux* **2**: 185-193

Modelos actuales como estos, así como los formalismos y estudios de caso de sistemas complejos (es decir, propiedades emergentes a través de elementos sencillos coordinados) revisten, a mi juicio, una profunda importancia para nuestra comprensión de las propiedades cognitivas. Nos permite introducir una alternativa explícita a la tradición computacional dominante en el estudio de las propiedades cognitivas, donde la idea central es la del procesamiento de información externa sucesivamente elaborada para reconstituir una representación centralizada.

Aplicado al cerebro, esto pone en evidencia el juego promiscuo de redes y subredes sin necesitar una descomposición estructurada desde arriba hacia abajo, como es típico del algoritmo computacional. Para retomar la jerga estándar, no existe una distinción de principio entre *software* y *hardware*, o más precisamente, entre símbolos y no-símbolos. Menciono este punto para alertar al lector expuesto durante muchos años a la influencia del computacionalismo y a la tendencia a identificar al yo cognitivo con un programa computacional o con una descripción computacional de alto nivel. Esto simplemente no es cierto. El yo cognitivo **es** su propia implementación: su historia y su acción constituyen una sola pieza.

A decir verdad, **lo único** que encontramos en las redes neurales artificiales actuales son actividades relativas entre *ensembles*, subyacentes a las regularidades que llamamos su conducta o su rendimiento. Puede que algunos de estos *ensembles* aparezcan con la regularidad suficiente como para afirmar que son programas, pero esta es otra historia. Si bien construidos artificialmente, estos conjuntos emergentes no pueden llamarse "computaciones" ya que sus dinámicas no pueden especificarse formalmente como la implementación de un algoritmo de alto nivel. Las redes neurales, incluso a nivel microscópico, **no** son como un lenguaje de máquina, ya que simplemente no hay transición alguna entre estos átomos operacionales elementales con una semántica y el nivel emergente en que se da la conducta. Si la hubiera, se aplicaría de inmediato la clásica sen-

tencia computacional: ignoremos el **hardware** ya que no aporta nada a la computación (a no ser por las limitaciones de tiempo y espacio). En contraste, en modelos distribuidos, de redes, son precisamente estos "detalles" los que hacen posible un efecto global y los que marcan un quiebre con la tradición de inteligencia artificial[16]. Naturalmente, esto refuerza las conclusiones paralelas que se aplican a las redes neurales naturales del cerebro, como planteáramos anteriormente.

Esto exige que clarifiquemos ahora el segundo aspecto del yo que deseamos abordar: su modo de relación con el medio ambiente. La vida cotidiana es necesariamente vida de agentes **situados** que continuamente deben decidir qué hacer frente a actividades paralelas en curso en sus varios sistemas percepto-motrices. Esta redefinición continua del curso de acción no se asemeja en absoluto a un plan, almacenado en un repertorio de alternativas potenciales, sino que depende enormemente de la contingencia, de la improvisación y es mucho más flexible que la planificación. El estar situado significa que una entidad cognitiva tiene —por definición— una perspectiva. Esto significa que no se relaciona "objetivamente" con su medio ambiente, independientemente de la ubicación del sistema, de su dirección, de sus actitudes y de su historia. Se relaciona con el medio ambiente respecto de las perspectivas establecidas por las propiedades que emergen continuamente del propio agente y en términos del papel que desempeña esta redefinición constante en la coherencia de todo el sistema.

Es necesario establecer una clara diferenciación entre el **medio ambiente** y el **mundo**, ya que el modo de acoplamiento es doble. Por un lado, este cuerpo-en-el-espacio claramente se da a través de las interacciones con el medio ambiente del que depende. Estas interacciones correspon-

---

[16] Smolensky, P. (1988), «On the proper treatment of connectionism», *en Beh. Brain Sci.* **11**: 1-74; Dennett, D. (1990 a), «Mother nature versus the walking encyclopedia: A western drama», en: Ramsey, S., D. Rummelhart y S. Stich (Eds.), *Philosophy and Connectionist Theory*, LEA, New Jersey, 1994.

den a encuentros macrofísicos —transducción sensorial, fuerza muscular y rendimiento, luz y radiaciones, y demás— y nada sorprendente hay en ellas. Sin embargo, este acoplamiento sólo es posible si los encuentros son incorporados **desde la perspectiva** del propio sistema. Esto equivale, específicamente, a la elaboración de un **excedente de significado** en relación con esta perspectiva, un mundo. El objeto del encuentro debe ser evaluado de una forma u otra —placer, displacer, ignorar— y dar lugar a una conducta —atracción, rechazo, neutralidad. Esta evaluación básica es inseparable del modo en que el evento acoplador se encuentra con una unidad percepto-motriz en funcionamiento, y da origen a una intención (por no decir "deseo"), esa cualidad única de la cognición en los seres vivos[17].

Expresado de otro modo, para un yo cognitivo, la naturaleza del medio ambiente adquiere un status curioso: es aquello que **se presta** (*es lehnt sich an...*) a un excedente de significado. Como una improvisación de jazz, el medio ambiente proporciona la "excusa" para la música "neural" desde la perspectiva de un sistema cognitivo involucrado. Al mismo tiempo, el organismo no puede vivir sin este constante acoplamiento y las regularidades que emergen continuamente; sin la posibilidad de una actividad de acoplamiento el sistema se transformaría en un simple fantasma solipsista.

Por ejemplo, la luz y la reflectancia (entre muchos otros parámetros macrofísicos, como los bordes y las texturas, pero se trata de simplificar), se prestan a una amplia variedad de espacios de color, dependiendo del sistema nervioso que participe en el encuentro. Durante sus respectivos caminos evolutivos, los peces, los teleósteos, los pájaros, los mamíferos y los insectos han dado origen a diferentes espacios de color que no sólo poseen un significado conductual bastante marcado, sino también diferentes dimensionalidades y, por lo tanto, no se trata de una ma-

---

[17] Dennett, D. (1987), *The Intentional Stance*, MIT Press, Cambridge.

yor o menor resolución de colores[18]. Se puede demostrar que el color no es una propiedad que pueda "recuperarse" en forma única a partir de la "información" ambiental. El color es una dimensión que aparece sólo en el diálogo filogenético entre un medio ambiente y la historia de un agente activo y autónomo que define en parte lo que cuenta como medio ambiente. La luz y la reflectancia proporcionan un modo de acoplamiento, una perturbación que gatilla, que representa la ocasión para la enorme capacidad informativa de las redes neurales para constituir correlaciones sensori-motrices y, por lo tanto, para poner en acción su capacidad para imaginar y presentar. Sólo **después** que todo esto ha ocurrido, después de que un modo de acoplamiento ha llegado a ser regular y repetitivo, como los colores en nuestros —y otros— mundos, nosotros los observadores, decimos que los colores corresponden o representan un aspecto del mundo.

La tecnología de las llamadas "realidades virtuales" nos proporciona un dramático ejemplo de este excedente de significado y de la maravillosa capacidad del cerebro para generar "narrativas" neurales. Como se sabe, esta tecnología consiste en un casco al que se le adaptan dos cámaras sobre los ojos y un guante o traje con transductores eléctricos para los movimientos que se unen, no mediante el acoplamiento usual a través del medio ambiente al que estamos acostumbrados, sino mediante un computador. De este modo, cada movimiento de la mano o del cuerpo se correlaciona con imágenes mediante principios de correlación que pueden elegirse a voluntad. Por ejemplo, cada vez que mi mano, que en la imagen aparece como una mano icónica "virtual", apunta hacia un lugar, la siguiente imagen corresponde a volar al lugar señalado. Así, las percepciones visuales y los movimientos dan origen a regularidades que son propias de esta nueva forma de acoplamiento percepto-motriz. Lo que me parece más significativo, es la

---

[18] Para mayor información acerca de este tema, ver: E. Thompson, A. Palacios y F. Varela (1992),« Ways of Coloring: Comparative color vision as a case study in cognitive science», *Beh. Brain Sci.***15** : 1-75

veracidad de este mundo que surge rápidamente: después de unos cuantos minutos de probar esta nueva situación **habitamos** un cuerpo en este nuevo mundo, y la experiencia es realmente la de volar a través de paredes o la de explorar universos fractales. Esto sucede a pesar de la mala calidad de la imagen, de la baja sensibilidad de los sensores y de la cantidad limitada de interconexiones entre superficies sensorias y de imagen mediante un programa que funciona en un computador personal. Es que el cierre del sistema nervioso es un sintetizador de regularidades muy talentoso y hace que cualquier material básico baste como material para dar origen a un mundo regular.

Esta misma estrategia de la situacionalidad de un agente que es progresivamente dotado de módulos internos autorganizantes más ricos se está convirtiendo en un programa de investigación productivo incluso para el campo eminentemente pragmático de la inteligencia artificial[19]. Cuando la síntesis de la conducta inteligente se enfoca de este modo incremental, con una adhesión estricta a la viabilidad sensori-motriz del agente, la noción de que el mundo es fuente de información para ser posteriormente representada simplemente desaparece. La autonomía del yo cognitivo aparece claramente enfocada. Así, en la propuesta de Brooks para una nueva robótica (o, como dice él, para una nueva inteligencia artificial), sus pequeñas creaturas unen varias actividades mediante una regla de cohabitación entre ellas. Esto es homólogo a un camino evolutivo mediante el cual subredes modulares se entrelazaron unas con otras en el cerebro. Lo que se espera obtener son dispositivos autónomos verdaderamente inteligentes, más que procesadores de información que dependen de un medio pre-establecido o de un plan óptimo.

---

[19] Agree, Ph. (1988), *The Dynamic Structures of Everyday Life*. Report N° Al-TR 1085, MIT Artificial intelligence Lab, Cambrige; Brooks, R. A. (1986), «Achieving artificial Intelligence through building robots», *en A. I. Memo 899*, MIT Artificial Intelligence Laboratory, Mayo 1986; Brooks, R. A. (1987), «Intelligence without representations», *en MIT Artificial Intelligence Report*.

Es interesante hacer notar que en este trabajo Brooks también hace remontar el origen de lo que describe como la "ilusión de la inteligencia artificial" a la tendencia de la inteligencia artificial (así como del resto de la ciencia cognitiva) a la abstracción, por ejemplo para descomponer en factores la percepción contextualizada y las habilidades motrices. Como he argumentado aquí (y como argumenta Brooks por sus propios motivos), la abstracción no logra captar la esencia de la inteligencia cognitiva, **que reside sólo en su encarnación**. Es como si uno pudiese separar los problemas cognitivos en dos partes: una que puede solucionarse mediante la abstracción y otra que no encuentra solución de este modo. La segunda es típicamente percepción-acción y habilidades motrices de agentes en ambientes no especificados. Cuando se enfoca desde la perspectiva enactiva, no hay circunstancia en que la percepción pudiese entregar una representación del mundo en el sentido tradicional. El mundo se configura a partir de la actuación de las regularidades percepto-motrices:

> *"Así como no hay representación central, tampoco hay un sistema central. Cada nivel de actividad conecta directamente la percepción a la acción. Es tan sólo el observador de la Creatura el que atribuye la existencia de una representación central o de un control central. La creatura en sí misma carece de ambos: es una colección de conductas que compiten entre sí. Del caos local de sus interacciones emerge, en opinión del observador, un patrón coherente de conducta"*[20].

Para concluir, las dos ideas que he estado tratando de establecer en esta Sección que trata del yo cognitivo son los siguientes. Primero, he tratado de explicitar la naturaleza de su **identidad** como cuerpo en movimiento-y-en-el-espacio a través del cierre operacional de la red interneural. Esta actividad es observable bajo la forma de múltiples subredes, que actúan en forma paralela y que están entre-

---

[20] R. Brooks, 1986, op. cit. p. 11

tejidas en complejos *bricolages*, dando origen una y otra vez a esquemas coherentes que se manifiestan como conductas. Segundo, he tratado de mostrar cómo esta dinámica emergente, paralela y distribuida es inseparable de la **constitución de un mundo** que no es otra cosa que el excedente de significado e intenciones implicadas en la conducta situada. Si los lazos con el medio ambiente físico son inevitables, la unicidad del yo cognitivo reside en esta constante génesis de significado. O, para decirlo de otra manera, la unicidad del yo cognitivo es esta **ausencia** constitutiva de significado que debe suplirse constantemente frente a las permanentes perturbaciones y rupturas de la vida perceptomotriz. La cognición es acción en relación con lo que **falta**, es llenar la falla desde la perspectiva de un yo cognitivo.

3.3 El yo como persona virtual

Aun cuando puedan atraernos estas ideas acerca del yo desprovisto de yo, tanto a nivel conductual básico como a un nivel cognitivo más elaborado, Dennet formula la siguiente advertencia:

> *"Queremos dispensarnos (queremos dispensar a nuestro yo). El problema es que **parece** que **nosotros** por lo menos somos muy diferentes: funcionamos desde arriba hacia abajo, en forma centralizada, globalmente dirigida"*[21].

Es por esto que experimentamos la necesidad de proyectar un centro centralizado o agente, ya sea bajo la forma de una entidad homuncular de tipo alma o como un sentido más vago del "yo como proceso".

Creo que lo radicalmente novedoso de nuestra recientemente adquirida y todavía fragmentaria comprensión de las propiedades emergentes en procesos de redes distribuidas radica precisamente en el hecho de que se trata de metáforas **fuertes**, de modelos, de lo que constituye un yo des-

---

[21] Dennet, D. (1991), *Review of Artificial Life, Biology and Philos.*, p. 6

provisto de yo: un todo coherente que no se encuentra en ningún lugar y que, **sin embargo**, proporciona la ocasión para el acoplamiento. Subrayo el término "metáfora fuerte" porque, sin los numerosos ejemplos que recientemente nos han sido proporcionados, esta paradoja aparente de la no localización, que puede designarse como totalidad, se convierte en una contradicción; y a menos que esta aparente paradoja se maneje a este metanivel constructivo, rápidamente volvemos a caer en el debate tradicional acerca de la existencia o no existencia del yo, de la persona, holismo, etc. La novedad que aquí se introduce es que cambiamos de niveles mediante un camino que va en dos direcciones: "hacia arriba", como propiedades emergentes a partir de los elementos constitutivos, y "hacia abajo", bajo la forma de coacciones sobre las interacciones locales producto de la coherencia global. De esta manera, un yo no sustancial puede actuar como si estuviera presente, a modo de una **interfase virtual**.

Mientras más observamos la naturaleza no-yoica de nuestro yo en varias "regiones" del organismo, más sospechas nos despierta nuestra experiencia de un "yo" como centro verdadero. O bien somos creaturas únicas, diferentes de todo lo que encontramos en el mundo vivo y natural, o nuestro sentido muy inmediato de un yo central y personal corresponde al mismo tipo de ilusión de un centro, explicable si reproducimos el mismo tipo de análisis que hemos utilizado para los yo cognitivos sensori-motores básicos.

De más está decirlo, en esta alternativa me inclino resueltamente por la segunda opción. Lo que llamamos nuestro "yo" puede ser analizado como un producto de las capacidades lingüísticas recursivas del hombre y su capacidad única para la autodescripción y la narrativa. Como hace ya largo tiempo lo evidenciara la neuropsicología, el lenguaje es otra capacidad modular en co-habitación con todo lo que somos cognitivamente. Nuestro sentido de un "yo" personal puede interpretarse como una continua **narrativa** interpretativa de algunos aspectos de las actividades paralelas en nuestra vida diaria, de lo cual se desprenden las variaciones constantes en formas de atención que son típi-

cas de nuestras micro-identidades, como también la relativa fragilidad de sus construcciones narrativas[22].

Si este "yo" narrativo se constituye necesariamente a través del lenguaje, se desprende entonces que este yo personal está vinculado a la vida, porque el lenguaje no puede operar sino como fenómeno social. A decir verdad, podríamos aventurarnos a dar un paso más: el "yo" desprovisto de yo es un puente entre el cuerpo corpóreo que es común a todos los seres provistos de un sistema nervioso y la dinámica social en que viven los humanos. El "yo" no es privado ni público, los incluye a ambos. Como lo hacen también los tipos de narrativas que acompañan al "yo", tales como los valores, las costumbres y las preferencias. En una lógica puramente funcional, se podría decir que "yo" es **para** las interacciones con los demás, **para** la creación de la vida social. De estas articulaciones provienen las propiedades emergentes de la vida social, cuyos componentes básicos son los "yo" desprovistos de yo. Así, cada vez que nos topamos con regularidades como las leyes o los roles sociales y que les atribuimos un origen externo, cometemos el mismo error de atribuir una identidad sustancial a cualquier propiedad emergente en vez de concebirlas como propiedades emergentes de un complejo proceso distribuido, mediado por las interacciones de las personas. Estas emergencias sociales pueden ser proyectadas como puntos de vista "exógenos", como se hace tradicionalmente, pero pueden igualmente desconstruirse mediante el tipo de análisis que he seguido aquí.

Resulta interesante notar que, incluso si aceptamos una re-interptretación del "yo" como virtual —a través de un cierre linguístico y propiedades emergentes distribuidas— nuestra inclinación natural en la vida diaria es continuar como si nada hubiese cambiado. Esta es la mejor evidencia de que el proceso de auto-constitución está tan enraizado y asentado en nosotros que para destronarlo no basta un **mero**

[22] Para una discusión detallada acerca del sí mismo como centro de narrativas, ver Dennett, *Consciousness Explained*, Little Brown and Co., New York, 1991.

análisis convincente. Es un impulso activo y firmemente enraizado en la constitución de la identidad. Explorar nuestro *sunya*, nuestra naturaleza virtual, **es esencialmente cuestión de aprendizaje y de transformación sostenida**. Esto nos lleva de vuelta a lo que presenté en la segunda conferencia acerca de las tradiciones de sabiduría y nos conduce de lleno al último punto de mi exposición.

3.4 Pragmática del yo virtual

3.4.1 Proposición principal

Ahora podemos unir los dos hilos que he ido entretejiendo para lograr una comprensión de la naturaleza de la vacuidad del yo y su relevancia para el *know-how* ético:

(1) Desde la perspectiva del estudio moderno de la mente: La naturaleza virtual, vacía, de un yo que surge en la constante respuesta inmediata;

(2) Desde la perspectiva de las tradiciones de sabiduría: la naturaleza progresiva de la maestría ética enraizada en la comprensión de este yo vacío en la vida y en los actos cotidianos.

Estas dos vertientes se apoyan mutuamente y le confieren sustancia al siguiente postulado, el núcleo de mi proposición en estas Conferencias:

El *know-how* ético es el conocimiento progresivo, de primera mano, de la virtualidad del yo.

Normalmente evitamos este *petit savoir* acerca de nuestra naturaleza fragmentada/virtual y, sin embargo, la pragmática de este aprendizaje constituye el meollo del aprendizaje ético. En otras palabras, si no se explora la pragmática de la transformación humana, no podemos aspirar a una maestría ética del más alto nivel. Sin embargo, la maestría de encarnar al yo no sólido (la conciencia inteligencia de Mencius) constituye claramente una de las etapas en to-

das las tradiciones de sabiduría. Por cierto que el proceso no es fácil, pero todas estas tradiciones ponen el acento en la importancia de la práctica así como en su naturaleza progresiva y abierta.

3.4.2 Lecciones provenientes del psicoanálisis

Para evitar cualquier sensación de que tal perspectiva no es más que un producto oriental exótico, permítanme por una momento examinar una tradición occidental que llega a una conclusión similar: el psicoanálisis. El psicoanálisis se presta especialmente para mis fines porque es la única tradición europea cuya preocupación central es una pragmática de la transformación humana. En la versión lacaniana, esto significa proporcionar un espacio para que la persona (el *parle-être*, en palabras de Lacan) se encuentre a sí misma. Como dice Lacan «*Le statut de l'inconscient est éthique*»[23]. Pero esta expresión no debe interpretarse en el marco de la tradición occidental de principios racionales deductivos para la acción. El planteamiento de Lacan se acerca mucho al nuestro: lo ético implica poner en duda el status del sujeto conocedor, y éste es el espacio que la situación analítica le proporciona a la persona. Como bien sabemos, la cura, para Lacan, no consiste en un tratamiento médico, sino más bien en crear una suerte de suspensión para la locura del deseo, lo que equivale a decir una suspensión de la forma adquirida de emergencia del yo virtual. Esta postura en sí misma es ética: es la ética del *savoir faire* con el inconsciente[24].

Esta pragmática ética intenta comprender que ningún principio moral es realizable en sí mismo, ya que el proceso analítico va dejando progresivamente en claro que estamos condenados a no estar nunca satisfechos con un con-

---

[23] J. Lacan, *Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Editions du Seuil, Paris, p. 35.

[24] John Rachman, *Le savoir faire avec l'inconscient: Ethique et psychanalyse*, William Blake & Co., Bourdeaux, 1986.

junto de esperanzas y de expectativas, sin importar cuán racionales puedan parecer. No puede haber un orden social o un orden moral que sea objetivamente deseable. En la raíz de esto está el descubrimiento psicoanalítico fundamental de que, en contradicción con las teorías que plantean un yo central unificado, la teoría freudiana del sujeto es una teoría que lo hace estallar en pedazos, tanto al interior de nosotros mismos como entre nosotros. La postura analítica en relación con la ética no puede basarse entonces en la compasión entendida como empatía o *caritas*, ya que ésta está siempre contaminada con la estructura de la locura del deseo (lo «imaginario» en el vocabulario lacaniano). En cambio, la propuesta es que pongamos de lado la tentación de identificarnos con el otro y emprendamos un camino de aprendizaje para llegar a vernos a nosotros mismos y al otro como inevitablemente transitorios y des-unificados. La exigencia para este vínculo ético se manifiesta entonces en la única forma de amor verdadero posible en el mundo psicoanalítico, la transferencia. En vez de crear un vínculo entre la ilusión de un centro ideal o principio moral, este amor transferencial está siempre tratando de revelar al sujeto que todos los rasgos que considera ideales, en sí mismo o en los demás, no son más que la tentación del deseo fundamental que busca suturar aquello que es para siempre fragmentario y virtual.

Esta tradición occidental descubre, por lo menos en algunas escuelas, un ideal que es cercano a la sabiduría del entrenamiento ético de la tradición de enseñanza, con su propio giro. Permítanme ahora regresar a estas tradiciones, describiendo el ideal budista del *boddhisattva*, al que nos referimos brevemente en la segunda Conferencia.

3.4.3 Lecciones de las tradiciones de sabiduría

En todas las tradiciones budistas, la práctica de reconocer la vacuidad del yo constituye la piedra angular del entrenamiento, incluyendo el entrenamiento ético. Esta pragmática que permite reconocer la vacuidad en cada momento, se conoce como la práctica de meditación de estar

plenamente/vigilancia (*samata-vipasna*). Se la entiende como una pragmática universal: constituye esencialmente una no-acción, algo que ha sido escasamente enseñado en occidente. En vez de un espacio para el *parle-être* en el estudio del analista, el *samata-vipasna* crea un espacio o una suspensión a través de la no-acción, que incluye la no respuesta al lenguaje. Constituye un método muy diferente y, sin embargo, es una pragmática explorada y refinada por aproximadamente 2.500 años en más de la mitad del planeta[25].

El aprendiz de *samata-vipasna* comienza primero a ver, en forma precisa, lo que hace la mente: su perpetuo e inquieto aprehender, minuto a minuto. Esto le permite al estudiante eliminar parte de la automaticidad de sus esquemas habituales, lo que lleva a un incremento de la atención alerta; comienza a comprender también que no hay un yo fijo en su experiencia presente. Esto puede resultar inquietante y aparece la tentación de irse al otro extremo, con los consiguientes momentos de desánimo. La tendencia filosófica hacia el nihilismo que evoqué anteriormente refleja un proceso psicológico: el reflejo de aprehender es tan fuerte y está tan firmemente anclado que reificamos la ausencia de un fundamento sólido transformándola en ausencia sólida o abismo.

Sin embargo, a medida que el aprendiz progresa y su mente se relaja, logrando una mayor conciencia, comienza a aparecer naturalmente un sentido de calidez e inclusividad. Se abandona en cierta medida la mentalidad pendenciera de estar alerta por interés propio y se reemplaza por el interés hacia los demás. Incluso en nuestros momentos más negativos ya estamos orientados hacia los demás y experimentamos calidez hacia algunas personas, como los amigos y los familares, del mismo modo que Mencius inicia el entrenamiento ético a partir de nuestra preocupación espontánea por el niño que cae en un pozo. La tradición de

---

[25] Para mayor información acerca de la relación entre esta tradición del entrenamiento de la mente, el análisis y la ciencia cognitiva, ver F. Varela, E. Thompson y E. Rosch, *The Embodied Mind*, MIT Press, 1991. En esta sección tomo prestadas algunas de las ideas del capítulo 11.

estar plenamente/vigilancia fomenta la conciencia del sentido de estar relacionado y el desarrollo de un sentimiento de calidez más imparcial a través de varias prácticas que se asemejan muchísimo al elemento de la extensión que examináramos en Mencius y en la tradición taoísta.

Se dice que sin calidez no puede lograrse la comprensión plena de la ausencia de fundamento. Es por esto que en la tradición mahayana, que hasta ahora hemos presentado como centrada en el no-fundamento, en la forma del *sunyata*, existe también una preocupación central y complementaria acerca de la empatía. El término sánscrito, traducido aquí como empatía (o compasión), es *karuna*. Esta traducción tiene algunos inconvenientes, pero no existe un término más satisfactorio en español. De hecho, la mayoría de las presentaciones mahayanas tradicionales no comienzan con el no-fundamento, sino más bien con el cultivo de la empatía. Nagarjuna, el equivalente de Mencius en la tradición budista, plantea en una de sus obras que la enseñanza Mahayana tiene una "esencia de vacío y empatía"[26]. Esta declaración a veces se parafrasea diciendo que el vacío (*sunyata*) está lleno de compasión (*karuna*). Nishitani Keiji, escritor contemporáneo de la tradición Zen, se hace eco de estas palabras cuando plantea suscintamente que "la naturaleza de la tarea del **deber** es la orientación hacia el otro del **ser**"[27].

De este modo, se dice que el *sunyata*, la pérdida de un punto de referencia fijo o fundamento, ya sea en uno mismo, en el otro, o en una relación entre ambos, es inseparable de la compasión, como las dos caras de una moneda o las dos alas de un pájaro. Nuestro impulso natural, en esta perspectiva, es la empatía; pero ha sido ocultada por la costumbre de aferrarse al yo, así como la nube pasajera oscurece al sol.

---

[26] Nagarjuna, *Precious Garland and Song of the Four Mindfulness*, traducido por P. J. Hopkins, London: Allen y Unwin, 1975, p. 76

[27] Keiji Nishitani, *Religion and Nothingness*, University of California Press, Berkeley, 1984 p. 260.

Sin embargo, no hemos llegado todavía al final del camino ya que hay que dar un paso más para acceder a la comprensión; ir más allá del *sunyata* de los términos negativos: **no** yo, **sin** ego, **no** mundo, **no** dualidad, vacío, **no** fundamento. A decir verdad, la mayoría de los budistas no hablan de sus preocupaciones esenciales en términos negativos; estas negaciones son preliminares —necesarias para eliminar los esquemas habituales de aprehensión, sumamente importantes, pero, no obstante, preliminares— y apuntan hacia la realización de un estado concebido positivamente.

Este estado positivo ciertamente puede aparecer como amenazador y paradójico, como ya evocamos cuando hablamos del *wu-wei* en el taoísmo. No constituye fundamento alguno, ni puede ser aprehendido como fundamento, punto de referencia, o nido para un sentido de identidad. No existe —ni tampoco es que no exista. No puede ser objeto de la mente ni del proceso de conceptualización; no puede verse, escucharse ni pensarse. De aquí que existan muchas imágenes tradicionales para referirse al *wu-wei*: la visión de un hombre ciego, una flor que florece en el cielo. Cuando la mente conceptual trata de aprehenderlo, no encuentra nada y por lo tanto lo experimenta como vacío. Puede conocerse (y sólo puede ser conocido) directamente. Se le denomina naturaleza de Buddha, no-mente, mente primordial, Bodhicitta Absoluto, Mente de Sabiduría, Gran Perfección, aquello que no puede ser fabricado por la mente, Naturalidad. No se diferencia en absoluto del mundo común; es ese mismo mundo común, condicional, impermanente, doloroso, sin fundamento, experimentado (conocido) como estado incondicional. Y la manifestación natural, la encarnación de este estado, es *karuna* —la compasión incondicional, no temerosa, "implacable". Como expresa un maestro tibetano contemporáneo en forma conmovedora:

> *"Cuando la mente que razona ya no busca aferrarse..., uno despierta a la sabiduría con la que nació, y surge sin pretexto la energía compasiva"*[28].

[28] C. Trungpa, *Sadhana of Mahamudra.*, Boulder: Vajradhatu Press, 1986.

¿Cómo acceder a una comprensión más profunda de esta compasión incondicional? Tenemos que volver sobre nuestros pasos y considerar el desarrollo de la acción ética y virtuosa desde el punto de vista más mundano del estudiante. La posibilidad de preocupación por el otro que está generalmente presente en todos los seres humanos aparece mezclada con el sentido del yo-ego y se confunde de este modo con la necesidad de satisfacer el propio deseo de reconocimiento y de autoevaluación; éstas eran las categorías que conformaban al hombre honrado de pueblo de Mencius, entre otras. Aquí, por el contrario, me refiero a los gestos espontáneos que surgen cuando uno no está preso de los esquemas habituales —cuando uno no realiza acciones volitivas a partir de esquemas habituales adquiridos. En otras palabras, actos que encarnan y expresan el asumir la vacuidad del yo en una manifestación no dualista de sujeto y objeto. Es el ideal del yo des-centrado que también se expresa en la versión lacaniana de la ética del psicoanálisis. Cuando se realiza el acto sin mentalidad mercantil, puede haber relajación y recibe el nombre de generosidad suprema (trascendental) o *prajnaparamita*[29].

Al hablar de la sabiduría desde la perspectiva de esta avanzada maestría ética, se utiliza a menudo el término Sánscrito *bodhicitta*, que ha sido traducido como "mente iluminada", como "el corazón del estado mental de iluminación", o, simplemente, como "corazón que ha despertado". Se dice que el *bodhicitta* tiene dos aspectos, uno absoluto y uno relativo. *Bodhicitta* absoluto es el término que se aplica a aquello que se considera fundamental en la mayoría de las prácticas budistas: la experiencia de no fundamento del *sunyata*, o (positivamente definido), el vislumbrar repentinamente el estado de estar despierto naturalmente, lo que

---

[29] La exposición clásica fue hecha por el filósofo de la india Shantideva (c. siglo VIII C.E.) Consultar su *A Guide to the Bodhisattva's Way of Life*, traducción Sthephen Batchelor, Dharamsala, India: Library of Tibetan Works and Archives, 1979. Para un comentario y discusión de este texto por un maestro tibetano contemporáneo, ver Geshe Kelsang Gyalso, «*Meanginful to Behold*» *View, Meditation, and Action in Mahayana Buddhism* London: Wisdom Publications, 1980.

nos recuerda a la conciencia inteligente de Mencius, condición necesaria para acceder a la verdadera sabiduría. Por el otro lado, *bodhicitta* relativo es esa calidez esencial que, según nos informan los practicantes, surge de la experiencia absoluta y se manifiesta como preocupación y acción apropiada en aras del bienestar del otro, más allá de la compasión ingenua o idiota. A la inversa (en el orden en que describiéramos previamente estas prácticas), se dice que lo que conduce a la experiencia del *bodhicitta* absoluto es el desarrollo y la proyección progresiva de un sentido de calidez no problemático hacia el mundo.

Es obvio que los practicantes de estas tradiciones de enseñanza no llegan a comprender ninguna de estas cosas de una sola vez. Como cualquier aprendizaje, requiere de tiempo y de una disciplina sostenida y el camino está sembrado de muchos progresos y retrocesos aparentes. Pero aquellos que lo practican relatan que lo que vislumbran los anima a proseguir con sus esfuerzos. Uno de los pasos más importantes consiste en desarrollar un sentimiento de compasión por la propia fijación en el yo o *maitri*. La idea que subyace tras esta actitud es que la capacidad de confrontar las propias tendencias de fijación constituye un acto amigable hacia uno mismo. A medida que se desarrolla este sentido de amabilidad se expanden también la conciencia y la preocupación por los que nos rodean. Habiendo alcanzado este punto, se puede comenzar a imaginar una empatía más abierta y no egocéntrica.

No debiera sorprendernos, entonces, que una de las características principales de la compasión espontánea, que no surge de la acción volitiva de los esquemas habituales, es que no se rige por regla alguna. No se deriva de un sistema ético axiomático ni tampoco de preceptos morales pragmáticos. Su mayor aspiración es ser sensible a las exigencias de la situación particular. Nagarjuna expresa así esta actitud de sensibilidad:

"Así como el gramático nos enseña la gramática,
un Buddha imparte sus enseñanzas de acuerdo a la tolerancia de

sus estudiantes;
a unos los exhorta a abstenerse de acciones negativas, a otros a practicar el bien,
a unos a depender del dualismo, a otros del no dualismo;
y a algunos les enseña lo profundo,
lo temible, la práctica de la iluminación,
cuya esencia es el vacío que es la compasión"[30].

Por supuesto que los aprendices que todavía no se han realizado no pueden dejar de lado las reglas ni los preceptos morales. Como en la formación de cualquier principiante, existen muchas reglas éticas en el budismo cuyo objetivo es colocar al cuerpo y a la mente en una posición que imite lo más cercanamente posible la forma en que la compasión genuina pudiera manifestarse en esa situación (del mismo modo que se dice que la posición sentada de meditación es una imitación de la iluminación), así como funcionaba la extensión en el sistema de Mencius. Es interesante para nuestra discusión decir que en el budismo la acción compasiva recibe también el nombre de medios hábiles (*upaya*). Se considera que éstos son inseparables de la sabiduría.

La relación de estos medios hábiles con las destrezas más comunes, tales como aprender a conducir un vehículo o tocar el violín, deben, sin embargo, examinarse con prudencia. Podría considerarse que en **algunos** aspectos los medios diestros, en el budismo, son similares a nuestra noción más familiar de una habilidad sensori-motriz: el estudiante practica ("planta buenas semillas"), es decir, evita las acciones dañinas, realiza las que son beneficiosas, medita y proyecta su conducta a un espectro cada vez más amplio. Sin embargo, a diferencia de una habilidad común y corriente, en los medios hábiles de la maestría ética el objetivo último de estas prácticas es erradicar **todo** hábito para que el practicante pueda comprender que el estado de sabiduría y la acción compasiva pueden surgir directa y

[30] Esta traducción es la de Robert Thurman citada en *ibid.* Para la traducción de Hopkins, ver *The Precious Garland*, p. 76

espontáneamente de la sabiduría. Es como si uno hubiese nacido sabiendo tocar el violín y tuviese que practicar con gran esfuerzo para erradicar los hábitos que le impiden a uno demostrar este virtuosismo. De este modo, el verdadero *wu-wei* del hombre sabio no es elaborado, sino desvelado. En el budismo esta es la imagen del *bodhisattva* plenamente realizado.

La tradición tibetana dice que los componentes de la mente virtual se transforman por el continuo viaje *bodhisattva* al interior de las sabidurías. Esta transformación no implica alejarse del mundo y salirse del funcionamiento mental, ya que los propios componentes en que se basa el sentido habitual del yo y del mundo son también el fundamento de la sabiduría. El medio para transformar a los componentes mentales en sabiduría es la conciencia inteligente, es decir, la comprensión momento a momento del yo virtual tal como es —vacío de cualquier fundamento centrado en un yo y, sin embargo, pleno de sabiduría. Aquí se plantea que la preocupación auténtica por el otro reside en el fundamento mismo del Ser y que puede hacerse plenamente manifiesta mediante un prolongado y logrado entrenamiento ético. No cabe duda de que esta es una idea totalmente ajena a nuestra cultura occidental nihilista, pero que merece ser sometida a consideración.

¿Cómo fomentar e incorporar a nuestra cultura una semejante actitud de compasión sensible, des-centrada y abarcadora? Es obvio que no puede crearse mediante normas y mandatos racionalistas. Debe desarrollarse e incorporarse mediante **disciplinas** que nos permitan abandonar los hábitos centrados en la solidez del yo y dejar que la empatía surja en forma espontánea y autosostenida. No es que no exista la necesidad de reglas normativas en el mundo relativo —claramente estas reglas son necesarias en cualquier sociedad. Se trata de que a menos de que estas reglas se inspiren en la sabiduría que les permite disolverse para hacer frente a la necesidad de respuesta a la particularidad e inmediatez de las situaciones vividas, ellas se transformarán en impedimentos estériles y escolásticos para la acción virtuosa más que en conductos para su manifestación.

Algo que tal vez puede parecer menos obvio pero acerca de lo cual nos advierte severamente la tradición de atención *samata/vipasna*, es que las prácticas emprendidas exclusivamente con el propósito de automejoramiento sólo fomentan el centrarse en el yo. Debido a la fuerza del condicionamiento egocéntrico habitual, existe una tendencia constante, como lo saben los practicantes de todas las tradiciones contemplativas, en aferrarse, poseer, y enorgullecerse por la más ínfima intuición, destello deapertura o comprensión. A menos de que estas tendencias se conviertan en parte del proceso de desprendimiento que lleva a la empatía, las intuiciones pueden causar más daño que bien. Los maestros budistas han escrito frecuentemente que es preferible seguir siendo una persona común y corriente que cree en los fundamentos "claros", que simular una experiencia de "no-fundamento" sin manifestar compasión.

Ciertamente que las palabras no bastan para engendrar una preocupación espontánea y no egocéntrica y personas éticamente desarrolladas. Incluso más marcadamente que en el caso de las experiencias de intuiciones, las personas pueden aferrarse a las palabras y a los conceptos, tomarlos como fundamento y rodearse de una capa de egocentrismo.

Los maestros de todas las tradiciones contemplativas nos advierten acerca de las perspectivas fijas y los conceptos tomados como realidad. Simplemente no podemos dejar de lado la necesidad de alguna forma de práctica sostenida y disciplinada o *prácticas de transformación del sujeto*, para usar el término de Foucault[31]. Esto no es algo que uno pueda inventar por sí solo —así como uno no puede crear la historia de la ciencia occidental o la música por sí solo. Pero nada puede reemplazar a esta práctica. Cada cual debe descubrir en forma personal su propio sentido del yo virtual y habitarlo.

Para concluir: he tratado de juntar los temas de la ciencia de la mente y de las tradiciones de sabiduría para arrojar nuevas luces sobre mi preocupación esencial acerca de

---

[31] M. Foucault, *Histoire de la Sexualité*, vol. III, Gallimard, Paris, 1986.

lo que constituye el *know-how* ético y cómo adquirirlo. Mi presentación constituye, más que nada, un llamado para el re-encantamiento de la sabiduría, entendida como acción no intencional. Este vivir experto se sustenta en una pragmática de transformación que exige nada menos que una conciencia minuto a minuto de la naturaleza virtual de nuestro yo. En su máximo despliegue, facilita la apertura bajo la forma de una preocupación auténtica por el otro. Estas son ideas radicales y medidas drásticas para los tiempos difíciles que enfrentamos y los tiempos aún más difíciles que probablemente nos esperan.

APENDICE

Un comentario acerca de las prácticas de transformación[1]

1. La tradición fenomenológica

En el corazón de mi formulación acerca de la ética está la necesidad de una **práctica de transformación en la vida humana.** Una práctica que lleve al cuestionamiento sostenido y a la eventual disolución de la creencia sólida en un 'yo' sustancial o centro cognoscitivo. Las tradiciones de enseñanza orientales se han especializado en esta práctica, que constituye su *know-how* acumulado. En la tradición occidental la situación es bastante más fragmentaria por motivos que ameritarían algún día la mirada creativa del historiador. El hecho es que en nuestro mundo moderno estas prácticas de transformación están regularmente ausentes en la educación temprana y en la vida social. La excepción la constituye el psicoanálisis, como señalé en la Tercera Conferencia (Sección 4.2). La motivación para la práctica psicoanalítica nació principalmente del trabajo clínico y de la salud mental, y el psicoanálisis como práctica humana más amplia de la transformación lleva todavía esa impronta, incluso después del decisivo impacto

[1] Gran parte del material para este Apéndice ha sido tomado del Capítulo 2 de *The Embodied Mind* op. cit. Agradezco a mis colaboradores E. Thompson y E. Rosch por permitirme insertar este material como complemento de mis Conferencias en Bolonia.

del trabajo de Lacan. La investigación filosófica que comenzara con Husserl inauguró una segunda apertura. Quisiera adentrarme en el porqué esta apertura nunca llegó a convertirse en un método pragmático extensamente cultivado.

Las ideas de este libro se inspiran claramente en la filosofía de Merleau-Ponty. Invoco su nombre porque en nuestra tradición occidental parece ser uno de los pocos cuyo trabajo estuvo dedicado a la exploración del fundamental *entre-deux*, entre la ciencia y la experiencia. Otra razón es que Merleau-Ponty asumió el compromiso de ver esta circularidad desde la perspectiva de lo que en ese tiempo correspondía a la ciencia cognitiva —el trabajo emergente en neuropsicología cuyas bases se estaban sentando en Francia. En su primer gran trabajo, *La Structure du Comportement*[2], Merleau-Ponty sostuvo la necesidad de una iluminación mutua entre la fenomenología de la experiencia directa, la psicología y la neurofisiología. Claramente, este estilo de trabajo complementario, elemento vertebral de mi preocupación en estas conferencias, no prosperó.

En sus escritos, Merleau-Ponty se basó en el trabajo de Edmund Husserl. Este último destacó la importancia de un examen directo de la experiencia de un modo radicalmente nuevo y, sin embargo, profundamente anclado en la tradición filosófica occidental. Descartes había concebido a la mente como conciencia subjetiva que contenía ideas que correspondían (o que a veces no lo hacían) a lo que estaba en el mundo. Esta perspectiva de la mente como representando al mundo llegó a su culminación en la noción de **intencionalidad** de Brentano. En sus palabras, los estados mentales necesariamente hacen "referencia a un contenido" o "dirección hacia un objeto" (que no necesariamente es un objeto en el mundo)[3]. Esta direccionalidad o intenciona-

---

[2] Maurice Merleau-Ponty, *La Structure du Comportement*, P.U.F. Paris, 2 ed. 1956.

[3] Franz Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint*, London: Routledge and Kegan Paul, 1973, p. 88.

lidad, aseguraba Brentano, era la caracterísica que definía a la mente. (El uso que aquí hacemos de la palabra **intencional** no debe confundirse con el uso que significa hacer algo a propósito).

Como sabemos, Husserl fue discípulo de Brentano y amplió extensamente sus ideas. En uno de sus principales escritos, *Ideas: General Introduction to a Pure Phenomenology*[4] publicado en 1913, Husserl intentó desarrollar un procedimiento específico para examinar la estructura de la intencionalidad, que era la estructura de la experiencia en sí, sin hacer referencia alguna al mundo factual, empírico. A esta experiencia la llamó "poner entre paréntesis" (suspensión), ya que exigía el suspender, como en un paréntesis, el juicio común acerca de la relación entre la experiencia y el mundo. Husserl llamó "actitud natural" a la perspectiva desde la que se emiten estos juicios comunes; es la actitud generalmente conocida como "realismo ingenuo", que consiste en la convicción no sólo de que el mundo es independiente de la mente o de la cognición, sino que las cosas generalmente son tal como aparecen. Al poner entre paréntesis la tesis de la actitud natural, Husserl afirmó poder estudiar los contenidos intencionales en forma puramente interna, es decir, sin tener que bucar su origen en aquello a lo que parecían hacer referencia en el mundo. Mediante este procedimiento declaró haber descubierto un nuevo dominio que era anterior a cualquier ciencia empírica. En *Ideas*, Husserl se dispuso a explorar este nuevo dominio, reflexionando exclusivamente sobre la conciencia y discerniendo sus estructuras esenciales. En una suerte de introspección filosófica —a la que llamó "intuición de las esencias" (*wesenchau*)— Husserl trató de reducir la experiencia a estas experiencias esenciales para luego mostrar cómo a partir de ellas se generaba nuestro mundo humano.

---

[4] Edmund Husserl, *Ideas: General Introduction to a Pure Phenomenology*, traducción de W. R. Boyce Gibson, London, Allen and Unwin, 1931.

De este modo, Husserl dio el primer paso en la dirección que señaláramos en el texto anterior: planteó que para comprender la cognición no podemos tomar al mundo ingenuamente, sino que debemos concebirlo como llevando la marca de nuestra propia estructura. Dio también el segundo paso, por lo menos parcialmente, al comprender que la estructura (el primer paso) era algo que estaba conociendo con su propia mente. Sin embargo, a la manera filosófica de su tradición europea, no llevó más lejos esta intuición, convirtiéndola en un método sostenido para cultivar la atención (retomando la expresión de Mencius). Comenzó con una conciencia individual solitaria, consideró que la estructura que buscaba era enteramente mental y accesible a la conciencia en un acto de examen filosófico abstracto, y tuvo grandes dificultades para generar el mundo consensual, intersubjetivo de la experiencia humana[5].Y no teniendo otro método más que la propia introspección filosófica, está claro que no podía dar el paso final que lo llevaría de regreso a su experiencia, de regreso al inicio del proceso. La ironía del procedimiento que utilizara Husserl es que, si bien declaró que estaba llevando a la filosofía a enfrentarse directamente con la experiencia, en realidad estaba ignorando tanto el aspecto consensual como el aspecto directo y encarnado de la experiencia. (En esto Husserl siguió los pasos de Descartes: denominó a su filosofía el cartesianismo del siglo XX). Por ello, no resulta sorprendente que los filósofos europeos más jóvenes se alejaran cada vez más de la fenomenología pura para adherir al existencialismo.

Husserl reconoció algunos de estos problemas en su trabajo más tardío. En su última obra, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*[6], retomó una vez

[5] Este es uno de los temas que aborda Husserl en *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, traducción de Donan Caims , La Haya: Nijhoff, 1960.

[6] Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trad. David Carr Evanston: Northwestern University Press, 1970.

más la tarea de articular la base y el método de la reflexión fenomenológica. Aquí, sin embargo, se centró explícitamente en la experiencia de la conciencia de lo que llamó "el mundo vivido" *(Lebenswelt)*. El mundo vivido no es la concepción ingenua y teórica del mundo que encontramos en la actitud natural. Más bien, es el mundo social de todos los días, en el que la teoría está siempre orientada hacia un fin práctico[7]. Husserl postuló que toda reflexión, toda actividad teórica, incluyendo a la ciencia, presupone al mundo vivido como telón de fondo. La tarea del fenomenólogo se convirtió ahora en el análisis de la **relación esencial** entre la conciencia y este "mundo vivido".

Para Husserl, este análisis era necesario por una razón adicional: el papel del mundo vivido había sido oscurecido por la predominancia de la concepción objetivista de la ciencia. Husserl había bautizado esta perspectiva como "el estilo galileano" en ciencia, ya que consiste en tomar las formulaciones idealizadas de la física matemática como descripciones de cómo es realmente el mundo independiente del sujeto conocedor. Discutía la identificación de la ciencia en general con este estilo específico. Pero su argumento no iba dirigido en contra de la descripción científica del mundo *per se*. En efecto, deseaba revitalizar a las ciencias naturales en contra de lo que percibía como una creciente corriente de irracionalismo en la filosofía (que consideraba un síntoma de la "crisis" de la vida europea en general). Lo que oscurecía la relación entre la ciencia y el mundo vivido era la identificación entre el estilo galileano y toda la ciencia y de este modo imposibilitaba cualquier fundamentación filósofica de los postulados de las ciencias empíricas.

La solución del problema, pensaba Husserl, era ampliar la noción de ciencia para incluir a una nueva ciencia del mundo vivido —la fenomenología pura— que vincularía a la ciencia y a la experiencia sin caer en el objetivismo del estilo galileano por un lado, y en el irracionalismo del existencialismo, por el otro.

---

[7] Consultar la introducción de David Carr a *The Crisis, op. cit.*

Incluso en *The Crisis*, Husserl insistía en que la fenomenología es el estudio de las esencias. De este modo, el análisis que ahí realizara del mundo vivido no era un análisis antropológico ni histórico; era filosófico. Pero si toda actividad teórica presupone al mundo-de-la-vida, ¿qué sucede entonces con la fenomenología? Se trata de una búsqueda marcadamente teórica; de hecho Husserl planteaba que es la forma más elevada de teoría. Pero entonces, la fenomenología también debe presuponer al mundo-de-la-vida, incluso cuando intenta explicarlo. De este modo, Husserl estuvo perseguido por los pasos no examinados de una circularidad fundamental.

Husserl acusó algo de esta circularidad y trató de lidiar con ella en forma interesante. Argumentó que el mundo vivido era realmente un conjunto de **pre-conocimientos** sedimentados en el trasfondo, o (hablando en términos aproximados) de supuestos, que el fenomenólogo podía hacer explícitos y tratar como un sistema de creencias. En otras palabras, Husserl trató de salirse del círculo postulando que el trasfondo consistía esencialmente en representaciones[8]. Sin embargo, una vez que el mundo-de-la-vida se concibe de este modo, el postulado de Husserl (de hecho el postulado central de la fenomenología) de que el mundo-de-la-vida es siempre anterior a la ciencia, se vuelve inestable. Si el trasfondo consiste en representaciones, ¿qué le impide al conocimiento científico impregnar al trasfondo y contribuir a su almacen tácito de creencias? Y si esta impregnación es posible, ¿qué sucede entonces con la prioridad de la fenomenología?

Husserl debe haber reconocido estos problemas porque argumentó **al mismo tiempo** que el mundo-de-la-vida es anterior a la ciencia y que nuestra tradición occidental es única porque nuestro mundo vivido está impregnado por la ciencia. La tarea del fenomenólogo consistía en volver de un análisis de nuestro mundo-de-la-vida científicamente impregnado al mundo "original" o mundo-de-la-vida

[8] Veáse la introducción de Hubert Dreyfus a *Husserl: Intentionality and Cognitive Science* , Cambridge, Mass., Bradford Books/ MIT Press, 1982.

pre-dado. Pero Husserl se aferró a la idea de que este mundo-de-la-vida original podía ser exhaustivamente explicado remontándose a las estructuras esenciales de la conciencia. De este modo abrazó la idea peculiar de que el fenomenólogo podía posicionarse tanto dentro como fuera del mundo-de-la-vida: podía posicionarse al interior porque toda teoría presuponía al-mundo-de-la-vida y, sin embargo, estaba posicionado en el exterior porque sólo la fenomenología podía encontrar la génesis del mundo-de-la-vida en la conciencia. A decir verdad, para Husserl la fenomenología era la forma más elevada de teoría, precisamente porque era capaz de una contorsión de esa índole[9].

Dada esta contorsión particular, no es sorprendente que la fenomenología pura de Husserl no fuese (como él esperaba que lo fuera) cultivada y mejorada de una generación a la próxima, a diferencia de otros descubrimientos metodológicos. Lo cierto es que el descubrir cómo debe proceder exactamente su método de reducción fenomenológica ha representado un dolor de cabeza para los intérpretes posteriores de su obra.

Este es el punto esencial que deseo destacar en este apéndice con el fin de abordar el desarrollo del *know-how* ético y es también la razón más profunda del relativo fracaso del proyecto de Husserl. El movimiento de Husserl hacia la experiencia y las "cosas en sí mismas" fue enteramente **teórico**; o, para decirlo de otro modo, carecía por completo de una dimensión **pragmática.** Por lo tanto, no resulta sorprendente que no hubiese podido salvar el abismo entre la ciencia y la experiencia, ya que la ciencia, a diferencia de la reflexión fenomenológica, tiene vida más allá de la teoría. Así, aunque el viraje de Husserl hacia el análisis fenomenológico de la experiencia pareció algo radical, se mantuvo en realidad dentro de la corriente filosófica occidental.

---

[9] De este modo ejemplifica Husserl uno de los «dobles» o ambigüedades en el corazón de las ciencias humanas. Ver Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, Michel Foucault: *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, segunda edición, University of Chicago Press, 1983, pags. 35-36.

De hecho, esta crítica es válida incluso para la fenomenología existencial de Heidegger así como para la fenomenología de la experiencia vivida de Merleau-Ponty. Ambos destacaron el contexto pragmático, encarnado, de la experiencia humana, pero sólo en forma teórica. A pesar de que una de las principales críticas de Heidegger contra Husserl era la imposibilidad de separar la experiencia vivida del trasfondo consensual de las creencias y prácticas culturales, a pesar de que en un análisis heideggeriano no se puede, estrictamente hablando, hablar de una mente humana separada de ese Trasfondo, sin embargo, Heidegger consideraba que la fenomenología era el verdadero método de la ontología, una investigación teórica de la existencia humana (*Dasein*) que era lógicamente anterior a cualquier forma de investigación científica. Merleau-Ponty llevó a Heidegger un paso más lejos aplicando la crítica del propio Heidegger a la fenomenología así como a la ciencia. Desde la perspectiva de Merleau-Ponty, tanto la ciencia como la fenomenología buscaban explicar nuestra existencia concreta y encarnada a través de los hechos. Intentaba capturar la inmediatez de nuestra experiencia no reflexiva y trataba de expresarla mediante la reflexión consciente. Pero, precisamente por tratarse de una actividad teórica que buscaba los hechos, no podía capturar la riqueza de la experiencia; sólo podía ser un discurso acerca de esa experiencia. A su propio modo, Merleau-Ponty reconoció este hecho al decir que su tarea era infinita[10].

En nuestra tradición occidental, la fenomenología era y sigue siendo **la** filosofía de la experiencia humana, la única estructura existente del pensamiento que aborda directamente estos problemas. Pero era, sobre todo, y sigue siendo, filosofía como reflexión teórica. En la mayor parte de la tradición occidental desde los griegos, la filosofía ha sido la disciplina que busca encontrar la verdad, incluyendo la verdad acerca de la mente, enteramente por medio del ra-

[10] Veáse Dreyfus y Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, pags. 32-34; y la discusión de Merleau-Ponty en Vincent Descombes, *Modern French Philosophy*, Cambridge University Press, 1980.

zonamiento abstracto y teórico. Incluso los filósofos que critican o problematizan la razón lo hacen mediante el uso de argumentos, demostraciones y —especialmente en nuestra llamada era postmoderna— exhibiciones lingüísticas. La crítica que hiciera Merleau-Ponty de la ciencia y de la fenomenología, de que eran actividades teóricas en busca de los hechos, puede aplicarse igualmente a la mayor parte de la filosofía occidental como reflexión teórica. De este modo, la pérdida de fe en la razón, tan extendida en el pensamiento actual, se convierte simultáneamente en una pérdida de fe en la filosofía.

Pero, si nos alejamos de la razón, si dejamos de considerar que la razón es el método para conocer la mente, ¿qué podemos usar en su lugar? Una posibilidad sería la sinrazón, y, bajo la forma de la teoría psicoanalítica, probablemente ha llegado a tener más influencia en nuestra concepción occidental espontánea acerca de la mente que cualquier otro factor cultural. Las personas —ciertamente los estadounidenses y los europeos de clase media— creen que poseen un inconsciente primitivo, tanto simbólicamente como en términos de desarrollo. Creen que sus sueños y gran parte de su vida vigil —motivos, fantasías, preferencias, aversiones, emociones, conductas y síntomas patológicos— pueden ser explicados mediante el inconsciente. Así, según la creencia popular o espontánea, conocer la mente "desde adentro" es utilizar alguna versión del método psicoanalítico para hurgar en este inconsciente. Las tradiciones de enseñanza, en las que ahora nos centraremos, nos ofrecen otra alternativa; una alternativa radicalmente diferente.

2. Una pragmática no occidental

En este apéndice, me centraré particularmente en un método pragmático de transformación que deriva del método budista de examen de la experiencia, llamado meditación atentiva. Creo que las doctrinas budistas del no yo y del no dualismo que surgieron de este método representan una contribución importante para el diálogo con las ciencias cognitivas: 1) La doctrina del no yo contribuye a la

comprensión de la fragmentación del yo formulada por el cognitivismo y el conexionismo. (Examiné estos temas en las secciones 3.1-3.2.); 2) El no dualismo budista, particularmente como se presenta en la filosofía Madhyamika (que significa literalmente "camino intermedio") de Nagarjuna, puede yuxtaponerse con el *entre-deux* de Merleau-Ponty y con ideas más recientes acerca de la cognición como enacción.

En la tradición de la India, la filosofía nunca llegó a ser una ocupación enteramente abstracta. Estaba amarrada (con "un yugo" como se dice tradicionalmente) a métodos específicos y disciplinados para llegar al conocimiento —diferentes métodos de meditación. En particular, dentro de la tradición budista, el método de *samata*, el estar plenamente, era considerado esencial. La atención cuidadosa significa que la mente está **presente** en la experiencia encarnada cotidiana; las técnicas del *samata* están diseñadas para desviar a la mente de sus teorías y preocupaciones, desviarla de la actitud abstracta, para llevarla a la situación de la propia experiencia. Además, e igualmente de interés en el contexto moderno, las descripciones y comentarios sobre la mente que surgieron de esta tradición nunca llegaron a divorciarse de la pragmática viviente: estaban diseñados para enseñarle al individuo cómo debía manejar su mente en situaciones personales e interpersonales, y ambos se inspiraban y se encarnaban en la estructura de la comunidad.

En occidente nos encontramos actualmente en una posición ideal para estudiar el budismo en sus aspectos encarnados. En primer lugar, el movimiento actual para la integración global y el impacto creciente de las tradiciones no occidentales nos han permitido apreciar que la designación y delimitación de la "religión" en occidente es en sí un artefacto cultural, que si se toma literalmente, puede dificultar seriamente nuestra comprensión de otras tradiciones. En segundo lugar, en las dos últimas décadas el budismo ha echado raíces en los países occidentales y ha comenzado a crecer como una tradición viva. Estamos frente a una situación histórica única en que las muchas y diversas formas culturales que ha asumido el budismo han sido transplantadas a las mismas ubicaciones geográficas e

interactúan unas con otras y con la cultura huésped. Por ejemplo, en algunas de las grandes ciudades de Estados Unidos y Europa, a escasa distancia unas de otras, uno se encuentra con centros que representan a todas las principales formas de budismo en el mundo —las tradiciones Theravadin del suroeste de Asia, las formas Mahayana de Vietnam, China, Corea y Japón, y el Vajrayana de Japón y el Tibet. Si bien algunos de estos centros son instituciones religiosas de algún grupo étnico inmigrante, muchos están integrados por occidentales quienes, bajo la guía de maestros tradicionalmente reconocidos, practican y estudian la forma del budismo con la que están conectados. Esta gente busca las formas en que las enseñanzas que reciben pueden vivirse individual y comunitariamente en el contexto sociocultural del mundo occidental moderno.

Estos factores han contribuido enormemente al estudio contemporáneo del budismo, ya sea por parte de individuos que se interesan en la disciplina, por académicos, o por las ciencias sociales y cognitivas. A diferencia de la introducción inicial del pensamiento griego durante el Renacimiento, no dependemos, para nuestro conocimiento de las prácticas e ideas budistas, de la interpretación de algunos textos fragmentarios, históricos, hermenéuticamente aislados —podemos observar cuáles son los textos que efectivamente se enseñan, cómo se interpretan y se utilizan y cómo, en general, las meditaciones, prácticas y enseñanzas explícitas del budismo están siendo transmitidas al interior de las prácticas vivas de estas comunidades budistas en desarrollo. En las presentaciones que siguen, me inspiraré no sólo en lo académico, sino también en esas enseñanzas autóctonas. Como el lector podrá apreciar, encontramos profundas analogías con los principales postulados del taoísmo sobre el entrenamiento de la persona virtuosa.

3. La meditación sentada como un "paréntesis radical"

Existen muchas actividades humanas, budistas y no budistas, que incluyen tanto al cuerpo como a la mente. Hoy en día, en su uso general, la palabra meditación tiene

múltiples significados: a) un estado de concentración en que la conciencia se centra sólo en un objeto; b) un estado de relajación que resulta psicológica y médicamente beneficioso; c) un estado disociado en el que puede ocurrir un fenómeno de trance; y d) un estado místico en el que se tiene la experiencia de realidades superiores o de objetos religiosos. Todas estas definiciones comparten el hecho de que se trata de un estado de conciencia alterado; la persona que medita hace algo para alejarse de su estado de realidad usual, inferior, mundano, no concentrado, no relajado, no disociado.

La práctica budista de *samata/vipasna*, la meditación sentada, busca precisamente lo contrario. Su objetivo es desarrollar una actitud de atención cuidadosa, tener conciencia de lo que hace la propia mente durante este proceso, estar presente con la propia mente. Para tener una noción de lo que es la meditación de *samata/vipasna*, debemos comprender primero hasta qué punto somos atentos. Generalmente uno se fija en la tendencia que tiene la mente de vagar sólo cuando intenta realizar una tarea mental y esta tendencia interfiere con la tarea. O tal vez uno se percata de que acaba de finalizar una actividad que anticipaba como agradable sin darse cuenta de ello. A decir verdad, el cuerpo y la mente rara vez funcionan en forma coordinada. En el sentido budista, no estamos presentes.

¿Cómo puede esta mente convertirse en instrumento para conocerse a sí misma? ¿Cómo puede trabajarse con la no presencia de la mente? Tradicionalmente[11], los textos

[11] Los siguientes trabajos sobre la meditación representan una pequeña muestra de las principales tradiciones budistas vivientes de la meditación de presencia atenta/conciencia: Therevada. U. Silandanda, *The Four Foundations of Mindfulness*, Boston: Wisdom Publications, 1990; J. Kornfield, *Living Buddhist Masters*, Santa Cruz: Unity Press, 1977; N. Thera, *The Heart of Buddhist Meditation*, New York: Samuel Weiser, 1962); Vipassana pero no estrictamente Therevada: J. Goldstein & J. Kornfield, *Seeking the Heart of Wisdom: The Path of Insight Meditation* (Boston: Shambhala, 1987; MahayanaY Zen: T. Nhat Hanh, *The Miracle of Mindfulness: A Manual on Meditation*, Boston: Beacon Press, 1975; China: M. Sheng-Yan, *Getting the Buddha Mind*, Elmhurst, N. Y. Dharma drum Publications, 1982; Corea: Seung Sahn, *Bone of Space* (San

hablan de una práctica en dos etapas: relajar o dominar a la mente (sánscrito: *samatha*) y desarrollar la intuición (sánscrito: *vipasyana*). Cuando se utiliza como práctica individual, *samatha* es una técnica de concentración para aprender a fijar (el término tradicional es poner una «rienda») la mente sobre un solo objeto. Una concentración de esta índole podría eventualmente llevar a estados de beatitud absorta; si bien estos estados fueron catalogados exhaustivamente en la psicología budista, por lo general no se recomendaban. Lo que se persigue en el budismo mediante la práctica de relajar la mente no es el que la mente esté absorta, sino más bien el que la mente esté presente consigo misma el tiempo suficiente para llegar a conocer su propia naturaleza y funcionamiento. (Existen muchas analogías tradicionales para este proceso, como por ejemplo, para poder distinguir las pinturas sobre la pared de una caverna oscura hay que tener una buena luz que esté protegida del viento). Hoy en día, la mayoría de las escuelas budistas no practican samatha y vipasyana como técnicas separadas, sino que incorporan las funciones de relajación y de intuición en una sola técnica de meditación. Nos referiremos aquí a estos tipos de meditación por su designación más experiencial como meditación *samata/vipasna.*

La descripción de esta meditación que presento a continuación se basa tanto en mi propia experiencia como en los escritos y en las presentaciones orales de maestros tradicionales y en observaciones, entrevistas y discusiones con

---

Francisco: Four Seasons Foundation, 1982; Japón: S. Suzuki, *Zen Mind, Beginner's Mind,* New York, Weatherhill, 1970; Vajrayana: Tibetano: (Existen cuatro grandes linajes en el budismo tibetano: Kagyu, Nyingma, Gelugpa y Sakya. Hacemos referencia a por lo menos una obra de cada linaje. C. Trungpa, *Cutting Through Spiritual Materialism* (Boston, Shambala, 1973); C. Trungpa, *The Myth of Freedom,* Boston, Shambala, 1976; W. Dorje, *Mahmudra: Eliminating the Darkness of Ignorance,* Dharamsala, India: Library of Tibetan Works and Archives, 1979; D. Khyentse, *The Wish-Fulfilling Jewel,* Boston: Shambala, 1988; Tsong Kapa, *Calming the Mind and Discerning the Real: Buddhist Meditation and the Middle View,* New York: Columbia University Press, 1978; Kyabgon Sakya Trizin, «Parting from the Four Clingings», en *Essence of Buddhism: Teachings at Tibet House* , New Delhi: Tibet House, 1986.

estudiantes de budismo de las principales tradiciones budistas. Típicamente la *samata/vipasna* se practica a través de períodos formales de meditación en posición sentada. El objetivo de estos períodos es simplificar la situación al mínimo esencial. El cuerpo se coloca en posición erecta y se mantiene quieto. Se utiliza algún objeto sencillo para focalizar la atención alerta, a menudo la respiración. Cada vez que la persona que medita percibe que su mente vaga, debe reconocer este movimiento sin emitir juicios (hay varias instrucciones acerca de cómo hacer esto) y debe volver a focalizar la mente en el objeto.

La respiración es una de las actividades corporales más sencillas y básicas. Sin embargo, los que se inician en la meditación, generalmente se sorprenden ante la dificultad de focalizar y mantener la atención incluso sobre un objeto tan poco complejo. La persona que medita descubre que la mente y el cuerpo no están coordinados. El cuerpo está en posición sentada, pero la mente se ve constantemente asaltada por pensamientos, sentimientos, diálogos internos, ensoñaciones, fantasías, sueño, opiniones, teorías, juicios acerca de los pensamientos y sentimientos —un flujo interminable de acontecimientos mentales inconexos de los cuales la persona que medita ni siquiera tiene conciencia, excepto en aquellos momentos en que recuerda lo que está haciendo. Incluso cuando se esfuerza por regresar al objeto en que debe centrar su atención, la respiración, puede que descubra que solamente está pensando en la respiración en vez de focalizar su atención en la respiración.

Eventualmente, la persona que medita comienza a tomar conciencia de que existe una diferencia entre el estar presente y el no estar presente. Comienza también a tener momentos de conciencia en la vida diaria de que no está presente y es capaz de retroceder un momento para estar presente —focalizándose ya no en la respiración, en este caso, sino en aquello que sucede. Así, el primer gran descubrimiento de la meditación sentada no es una intuición acerca de la naturaleza de la mente, sino la desgarradora toma de conciencia acerca de cuán desconectados están los

seres humanos de su propia experiencia. Incluso la actividad diaria más sencilla o más agradable en la acción inmediata —caminar, comer, conversar, manejar, leer, esperar, pensar, hacer el amor, planificar, jardinear, beber, recordar, acudir a terapia, escribir, dormitar, emocionar, turistear— transcurren todas rápidamente en un desdibujado comentario abstracto mientras la mente se apresura a saltar a la siguiente ocupación mental. La persona que medita descubre que esa actitud abstracta que Heidegger y Merleau-Ponty atribuyen a la filosofía y a la ciencia es la actitud propia de la vida diaria cuando uno no está atento. Esta actitud abstracta es el traje espacial, el revestimiento de los hábitos y las preconcepciones, la armadura con la que uno habitualmente se distancia de la propia experiencia.

Desde la perspectiva de la meditación sentada, los humanos no están atrapados para siempre en la actitud abstracta. La disociación de la mente con el cuerpo, de la conciencia de la propia experiencia, es producto de los hábitos, y estos hábitos pueden modificarse. A medida que la persona que medita interrumpe una y otra vez el flujo del pensamiento discursivo y vuelve a estar presente con su respiración o con su actividad diaria, se domina gradualmente la inquietud de la mente. Uno comienza a poder ver a la inquietud como tal y a ser paciente con ella, en vez de dejarse arrastrar automáticamente por ella. ("La mente que se aferra es incapaz de comprender su incapacidad para aferrar, sólo puede cultivar la tolerancia de esa incapacidad"[12]). Las personas que meditan descubren que aparecen períodos de una perspectiva más panorámica, que reciben el nombre de intuición. Llegados a este punto ya no se necesita la respiración para focalizar la conciencia. En una analogía tradicional, la atención se compara con las palabras individuales de una frase, mientras que la conciencia es la gramática que incluye a toda la frase. Las personas que meditan también informan que experimentan el espacio y la amplitud de la mente. Una metáfora para esto es

[12] Robert Thurman, traductor, *The Teaching of Vimalakirti*, Pennsylvania University Press, 1976, p. 161.

que la mente es como el cielo (un fondo no conceptual) en que surgen y desaparecen diferentes contenidos mentales, como nubes. Que esta experiencia de una conciencia panorámica y de espacio sea un producto natural de la meditación *samata/vipasna* nos lo sugiere el hecho de que la viven no sólo los seguidores de tradiciones budistas donde tiene un significado doctrinal y donde por lo tanto se la fomenta, sino también en aquellas tradiciones (en algunas escuelas Theravadin, por ejemplo) donde se la desalienta y donde se necesita aplicar antídotos específicos. En esas tradiciones, la práctica se centra en una intensificación de la atención alerta.

¿Cómo se desarrolla la meditación *samata/vipasna*? Existen dos enfoques tradicionales al respecto. En uno, el desarrollo se trata como formación de buenos hábitos y corresponde precisamente al nivel de la adquisición de un *know-how*. Se fortalece el hecho mental de la atención alerta. Es como la ejercitación de un músculo que puede entonces desempeñar un trabajo más largo y pesado sin cansarse. En el otro enfoque, el estar plenamente se considera como parte de la naturaleza esencial de la mente; es el estado mental natural que ha sido oscurecido por esquemas habituales de aferrarse y de autoengaño. En su constante errancia, la mente no trabajada siempre trata de aferrarse a algún punto estable, de aferrarse a los pensamientos, a los sentimientos, conceptos, como si se tratase de terreno firme. A medida que uno logra liberarse de esos hábitos e incorpora una actitud de "desprendimiento", "resplandece" la característica natural de la mente de conocerse y de reflexionar acerca de su propia experiencia. Este es el inicio de la sabiduría o madurez (*prajña*).

Es importante comprender que esta madurez no significa asumir la actitud abstracta. Como los maestros budistas a menudo señalan, el conocimiento, en el sentido del *prajña*, no es conocimiento **acerca** de algo. No hay un conocedor abstracto de una experiencia que está separado de la experiencia en sí. Los maestros budistas hablan a menudo de fundirse con la propia experiencia. Los contenidos o des-

cubrimientos de esta sabiduría son múltiples, pero uno de ellos es el alborear de un sentido de respuesta diferente hacia los otros, y por lo tanto, constituye el fundamento de la persona realmente virtuosa, un *know-how* ético verdaderamente encarnado. Ese fue el tema que abordamos en la última sección.

4. Meditación en posición sentada y reflexión

Si el fin de la práctica de la meditación sentada es acercarnos a nuestra experiencia habitual más que alejarnos de ella, ¿cuál es el papel de la reflexión? Una de nuestras imágenes culturales populares del budismo es que se destruye al intelecto. De hecho, el estudio y la contemplación desempeñan un papel preponderante en todas las escuelas budistas. La acción espontánea, muy dramatizada en la imagen popular del maestro Zen, no es contradictoria con el uso de la reflexión como forma de aprendizaje. ¿Cómo se explica esto?

El problema nos lleva al corazón metodológico de la interacción entre la meditación *samata/vipasna*, la fenomenología y las ciencias cognitivas. Lo que estoy proponiendo es un cambio en la naturaleza de la reflexión desde una actividad no encarnada a una reflexión abierta y encarnada (atenta). Al decir "encarnada" me refiero a una reflexión en que mente y cuerpo se unen, una actitud más cercana a la respuesta inmediata que al *knowing-what*. Lo que aquí quiero dar a entender es que la reflexión no es sólo **acerca de** la experiencia, sino que la reflexión **es** una forma de experiencia en sí —y esa forma reflexiva de experiencia puede lograrse mediante el estar plenamente. Cuando se lleva a cabo de este modo, puede cortar la cadena de los esquemas habituales de pensamiento y preconceptos de tal modo que puede llegar a ser una reflexión abierta a posibilidades distintas de las que están contenidas en las representaciones actuales del espacio vital. Este modo de reflexión puede recibir el nombre de **reflexión atenta y abierta**.

En nuestra práctica y ejercitación como científicos occidentales, obviamente procedemos en forma diferente. Preguntamos: ¿Qué es la mente? ¿Qué es el cuerpo?, y procedemos a reflexionar teóricamente y a investigar científicamente. Este procedimiento da origen a una gama de postulados, experimentos y resultados acerca de varias facetas de las habilidades cognitivas. Pero, en el curso de estas investigaciones olvidamos a menudo quién está formulando las preguntas y cómo se formula la pregunta. Al no incluirnos en la reflexión, perseguimos tan sólo una reflexión parcial y nuestra pregunta deja de estar encarnada; busca expresar, en palabras del filósofo Thomas Nagel, una "perspectiva desde ninguna parte"[13]. Resulta irónico que este intento por lograr una perspectiva no encarnada nos lleve justamente a adoptar una perspectiva desde un lugar teóricamente limitado, preconceptualmente entrampado y muy específico.

Desde Husserl, la tradición fenomenológica se ha quejado amargamente de esta falta de reflexión que incluye al yo, pero lo único que ha podido ofrecer en su reemplazo ha sido un proyecto de reflexión teórica **sobre** la experiencia. El otro extremo es incluir al yo, pero abandonar completamente la reflexión a favor de una impulsividad subjetiva e ingenua. El cultivo del estar plenamente no es ni lo uno ni lo otro, trabaja directamente con, y así lo expresa, nuestra encarnación básica.

Veamos cómo se manifiesta la diferencia entre la tradición teórica y la tradición de atención en relación con un problema específico —el problema mente-cuerpo. Desde Descartes en adelante, la pregunta que ha guiado a la filosofía occidental es si el cuerpo y la mente constituyen una o dos sustancias diferentes (propiedades, niveles de descripción, etc.) y cuál es la relación ontológica entre ellos. Ya hemos visto el enfoque sencillo, experiencial, pragmático que se adopta en la meditación sentada. La simple expe-

[13] Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, New York: Oxford University Press, 1986.

riencia nos demuestra que nuestra mente y nuestro cuerpo pueden disociarse, que la mente puede vagar, que podemos no tener conciencia de dónde estamos y de lo que hace nuestro cuerpo o nuestra mente[14]. Pero esta situación, este hábito de la desatención puede modificarse. El cuerpo y la mente pueden llegar a unirse. Podemos desarrollar hábitos en que la mente y el cuerpo están plenamente coordinados. El resultado es un manejo del que no sólo la persona que medita toma conciencia, sino que también es visible para los demás —por su gracia y precisión podemos fácilmente reconocer aquel como un gesto que está animado por una conciencia plena. Generalmente asociamos esta conciencia con las acciones de un experto tales como el atleta o el músico.

Lo que estamos sugiriendo es que la conclusión de Descartes de que era una cosa pensante fue producto de su pregunta y que ésta fue producto de prácticas específicas —las prácticas de la reflexión no encarnada. Si bien la fenomenología de Huserl abrazó a la experiencia de modo radical, continuó sin embargo la tradición reflexionando sólo sobre las estructuras esenciales del pensamiento. Y aunque últimamente se ha puesto de moda criticar o "desconstruir" este punto de vista del *cogito*, los filósofos todavía no se apartan de la **práctica** básica responsable de este enfoque.

No es necesario que la reflexión teórica sea no atenta y no desencarnada. La afirmación básica de mi enfoque progresivo sobre la experiencia humana es que la relación o modalidad cuerpo-mente no es algo fijo o dado, sino que puede modificarse fundamentalmente. Mucha gente reconocería la verdad obvia de esta convicción. No es que la filosofía occidental niegue esta verdad; lo que hace es ignorarla.

Para ampliar este punto como en el caso de la no atención en general, hay dos formas de abordar el desarrollo de la reflexión encarnada. Una forma —un enfoque preliminar o

---

[14] Ver Paul J. Griffiths, *On Being Mindless: Buddhist Meditation and the Mind-Body Problem*, La Salle, Open Court, 1986.

para principiantes— es compararlo con el desarrollo de una habilidad. Al inicio hay poca relación entre intención mental y acto corporal: mentalmente uno «sabe» lo que debe hacer, pero es físicamente incapaz de ejecutarlo. A medida que uno practica, la conexión entre intención y acto se hace más eficiente, hasta que eventualmente casi no se percibe una diferencia entre ambos. Se llega a una cierta condición que fenomenológicamente no se experimenta ni como puramente mental ni como puramente física; se trata más bien de un tipo específico de unidad cuerpo-mente. Y, por supuesto, existen muchos niveles posibles de interpretación, como puede observarse en los ejecutantes consumados.

Si bien estos ejemplos pueden parecer atractivos y si bien las instrucciones para principiantes a veces presentan a la atención cuidadosa como el desarrollo de una habilidad, la descripción del proceso, tan sólo en estos términos, puede, en efecto, ser bastante engañosa. Las tradiciones contemplativas del mundo entero concuerdan en que si se utiliza la práctica con el objeto de desarrollar habilidades especiales para convertirse en virtuoso de la religión, de la filosofía o de la meditación, entonces uno va por el camino equivocado y se está autoengañando. En particular, las prácticas para desarrollar el estar plenamente jamás han sido descritas como el camino para lograr un virtuosismo (y ciertamente no como el camino para desarrollar una espiritualidad más "avanzada" o más "elevada"), sino más bien como una manera de desprenderse de hábitos de no atención, como un **des**aprendizaje más que como un aprendizaje. Este desaprendizaje requiere ejercitación y esfuerzo, pero se trata de un sentido del esfuerzo que difiere del esfuerzo para incorporar algo nuevo. Cuando la persona que medita ambiciona desarrollar la atención —cuando ambiciona desarrollar una nueva habilidad mediante la voluntad y el esfuerzo— justamente entonces su mente se aferra y galopa y la atención compasiva lo elude. Es por esto que la tradición *samata/vipasna* habla de esfuerzo sin esfuerzo y utiliza para la meditación la analogía de afinar, más que de tocar, un instrumento de cuerdas —el instrumento debe afinarse sin ajustar demasiado las cuerdas ni dejarlas muy

sueltas. Cuando la persona que medita finalmente comienza a soltar en vez de esforzarse por alcanzar un estado de actividad particular, entonces descubre que su cuerpo y mente están naturalmente coordinados y que la reflexión atenta y encarnada es una actividad natural. La importancia de la distinción entre habilidad y soltar es esencial en el presente contexto ya que el énfasis generalmente se coloca en lo primero.

En resumen, es debido al hecho de que la reflexión en nuestra cultura ha sido escindida de su vida corpórea que el problema mente-cuerpo se ha convertido en tema central de la reflexión. Más que una solución diferente, lo que aporta el dualismo cartesiano es la formulación del problema. La reflexión se define como algo mental y entonces surge el problema de cómo vincularla a la vida corpórea. Si bien las discusiones contemporáneas acerca de este problema se han vuelto bastante sofisticadas —en gran medida debido al desarrollo de las ciencias cognitivas— no han logrado, sin embargo, desprenderse de la problemática esencialmente cartesiana de tratar de comprender cómo se relacionan dos cosas tan aparentemente distintas[15]. (El que estas cosas sean sustancias, propiedades o simplemente niveles de descripción, rara vez influyen en la estructura básica de la discusión).

Desde la perspectiva de una reflexión abierta y atenta, el problema mente-cuerpo no es: ¿cuál es la relación ontológica entre la mente y el cuerpo, sin tomar en cuenta la experiencia de la persona? —sino más bien, ¿cuáles son las relaciones entre cuerpo y mente en la experiencia (el aspecto atento) y cómo se desarrollan estas relaciones, qué formas pueden adoptar (el aspecto abierto)? Como señala

---

[15] Veáse, por ejemplo, la discusión introductoria en Paul Churchland, *Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of Mind*, Cambridge, Mass: Bradford Books/MIT Press, 1984, y la discusión de varias posiciones en la primera parte de Patricia Churchland, *Neurophilosophy: Towards a Unified Theory of Mind Brain*, Cambrige, Mass: Bradford Books/MIT Press, 1986.

el filósofo japonés Yuasa Yasuo: "...Uno parte con el supuesto experiencial de que la modalidad cuerpo-mente se modifica durante el entrenamiento de la mente y del cuerpo mediante el cultivo (*shugya*) o el entrenamiento (*keiko*). Sólo después de suponer este fundamento experiencial se interroga uno acerca de la relación mente-cuerpo. Esto es, el problema mente-cuerpo no es tan sólo una especulación teórica, sino que originalmente es una experiencia práctica vivida (*taiken*), que involucra el alistamiento de todo el cuerpo y la mente. Lo teórico no es más que un reflejo de esta experiencia vivida"[16].

Observamos que este enfoque está impregnado de pragmatismo, una perspectiva en filosofía que vuelve hoy en día con mucha fuerza[17]. La relación cuerpo-mente se conoce en términos de lo que puede hacer. Cuando se adopta la actitud más abstracta en filosofía o en ciencia, se tiende a pensar que las preguntas acerca de la relación cuerpo-mente sólo encuentran respuesta después de haber determinado satisfactoriamente qué es el cuerpo y qué es la mente en forma aislada y abstracta. Sin embargo, en la reflexión pragmática, abierta, estas preguntas no pueden disociarse del "alistamiento de todo el cuerpo y la mente". Esto impide que la pregunta "¿Qué es la mente?" sea una pregunta no encarnada. Cuando en nuestra reflexión acerca de una pregunta incluimos a la persona que formula la pregunta y al proceso de preguntar (recordemos la circularidad fundamental), entonces la pregunta recibe nueva vida y significado.

---

[16] Véase Yuasa Yasuo, *The Body: Towards an Eastern Mind-Body Theory*, traducción de Nagatomi Shigenon y T.P. Kasulis, Albany: State University of New York Press, 1987, p. 18.

[17] Véase Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, 1982 y Joseph Margolis, *Pragmatism without Foundations*, Oxford: Basil Blackwell, 1986. Véase nuestra discusión en el capítulo 10.

5. Pragmática humana y ciencia

La forma más estrechamente aliada al pragmatismo en ciencia es el método experimental. Si a uno le interesa saber cuántos dientes tiene un caballo, tendrá que realizar la actividad de contar los dientes. Para formular una hipótesis más elaborada será necesario recurrir al método inferencial. Si bien la teoría filosófica que subyace a este tipo de experimentación ha estado vinculada históricamente a una perspectiva del conocimiento objetivista y no encarnada, no es necesario que así sea.

¿Podemos considerar que la meditación sentada es un tipo de experimentación que permite efectuar descubrimientos acerca de la naturaleza y el comportamiento de la mente —un tipo de experimentación encarnado y abierto? Como ya mencionáramos, en la meditación *samata/vipasna* no se comienza tratando de alcanzar un estado específico (como en la concentración, la relajación, los trances, o en las práticas orientadas al misticismo); por el contrario, se trata de focalizar la atención sobre la mente mientras ésta toma su propio curso. Al liberar de este modo a la mente, se manifiesta la actividad natural de la mente que es estar alerta.

Las doctrinas budistas declaran ser simplemente las observaciones que hace la mente cuando se le permite ser naturalmente observante. A decir verdad, los maestros budistas generalmente tratan todas las afirmaciones budistas como descubrimientos más que como credos o doctrinas. A los maestros budistas les gusta señalar que se le pide a los estudiantes, o más bien se les exige, que duden de estas afirmaciones y que las sometan a prueba directamente en su propia experiencia más que aceptarlas como creencias. (Por supuesto que si el estudiante propone una respuesta radicalmente diferente, es probable que se le invite a examinar nuevamente lo descubierto —en forma similar a lo que ocurre con la enseñanza científica).

Ante la afirmación de que el estar plenamente constituye una forma de descubrimiento de la naturaleza de la ex-

periencia podrían formularse dos objeciones. En primer lugar, cabría preguntarse acerca de la relación entre el conocimiento que se alcanza a través de la meditación y la actividad que conocemos como introspección. Después de todo, el introspeccionismo, como escuela de psicología que adquirió popularidad a través del psicólogo del siglo XIX Wilhem Wundt, fracasó rotundamente en su intento de proporcionar una base para la psicología experimental. Los diferentes laboratorios de introspección no pudieron llegar a un acuerdo acerca de los resultados obtenidos mediante la introspección —la antítesis misma de la ciencia. ¿Pero, en qué consisía este método de la introspección? Cada laboratorio partió con la teoría de que la experiencia podía descomponerse en ciertos tipos de elementos y se entrenaba a los sujetos para que descompusieran su experiencia de este modo. Se le pedía al sujeto que observara su propia experiencia como si fuera un observador externo. De hecho, esto es lo que entendemos como introspección en la vida diaria. Esta es la esencia de lo que Merleau-Ponty y Heidegger denominaron la actitud abstracta del filósofo y el científico. La persona que practica la meditación alerta diría que los introspeccionistas no tenían conciencia alguna de la mente; sólo pensaban acerca de sus pensamientos. Una actividad de esta índole serviría tan sólo para evidenciar cualquier preconcepto que uno pudiese tener sobre la mente —no es de extrañar que los diferentes laboratorios no pudieran llegar a un acuerdo. Fue justamente con el propósito de romper con la actitud de introspección que se desarrolló la meditación *samata-vipasna*.

La segunda objeción que podría plantearse frente a este camino pragmático como método de observación de la mente *in situ*, es que mediante la meditación, la atención y la conciencia, interferimos con el modo habitual de estar en el mundo, con el compromiso activo y el sentido de la realidad independiente del mundo que tenemos. ¿Cómo puede, entonces, la atención alerta entregarnos información acerca de ese modo habitual de ser con el que interfiere? La respuesta es que para que esta pregunta tenga algún sentido tiene que presuponer la actitud abstracta; uno reflexio-

na acerca del compromiso activo diciendo que interfiere o no interfiere como si esto pudiese percibirse desde una perspectiva independiente y abstracta del conocimiento. Desde la perspectiva budista, es tan sólo por medio de una atención natural que Heidegger y Merleau-Ponty pudieron llegar a tener conocimiento acerca de un modo habitual de compromiso activo con el mundo. (El propio Merleau-Ponty virtualmente lo reconoce en su Prefacio de *Phénoménologie de la Perception*). Con lo que interfiere la atención es con la falta de atención —es decir, con el estar involucrado en forma no atenta, sin darse cuenta de lo que uno hace. Es tan sólo en ese sentido que la observación modifica aquello que está siendo observado, y es a esto, en parte, a qué me refiero cuando hablo de reflexión abierta.

NOTA FINAL

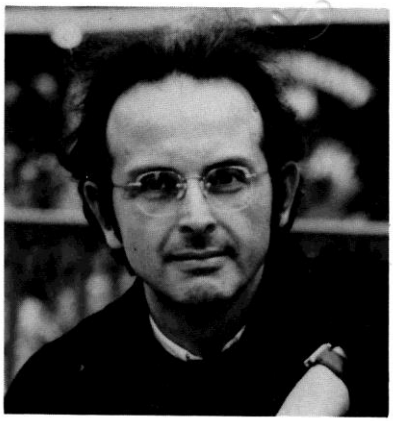
Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca

Borre el libro una vez leído

sin egoismo

Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 180



Francisco Javier Varela G. nació en Chile en 1946. Se doctoró en Ciencias Biológicas por la Universidad de Harvard, en 1970. Sus trabajos en neurobiología, biología teórica y epistemología, realizados en América Latina, Estados Unidos y Europa le han valido ganar un renombre internacional.

Actualmente es director de investigaciones en el CNRS (Centro Nacional de Investigaciones Científicas de Francia). Enseña en la *Ecole Polytechnique* y dirige un laboratorio de neurociencias cognitivas en el *Hôpital de la Salpêtrière*, en París.

Ha publicado cientos de artículos científicos y más de una docena de libros entre los cuales : *Conocer : las ciencias cognitivas* (Gedisa, Barcelona), *El Arbol del Conocimiento* (con H. Maturana, Editorial Universitaria, Santiago), *Cuerpo Presente: Ciencias Cognitivas y Experiencia Humana* (con E. Thompson y E. Rosch; Gedisa Barcelona).

Dolmen Ediciones prepara la edición en español de *Gentle Bridges*, traducido también al francés.

¿La ética está más cerca de la sabiduría o de la razón? ¿Es el sabio virtuoso a causa de una habilidad espontánea o su conocimiento nace de su juicio racional? Preguntas como éstas llevan a Varela a reflexionar respecto del know-how y del know-what, el cómo y el qué.

Uniendo los temas de la ciencia de la mente y de las tradiciones de sabiduría, Varela intenta responder a algunas de sus inquietudes, como por ejemplo, saber qué es el know-how ético y cómo adquirirlo. Esto lo lleva a preguntarse, además, cómo se puede cultivar la acción no intencional. Preocupaciones, todas, que surgen de constatar que en la vida humana está muy presente un yo sustancial o centro cognitivo en el cual se cree. Uno de los puntos radica en disolver esta creencia, que ya había denunciado Merleau-Ponty al referirse al *entre-deux*, vale decir, mundo y experiencia. Varela propone un conocimiento como enacción (*to enact*), que recuerda las ideas de algunos sabios orientales, donde la relación mente-cuerpo no es considerada como una ontología, sino que la reflexión mental está incorporada a la vida de todos los días.

DOLMEN EDICIONES